تاريـخ الأديــان

دراسة وصفية مقارنة

تأليف
أ.د. محمد خليفة حسن
أستاذ تاريخ الأديان
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الناشــر
دار الثقافـة العربيـة
٢٠٠٢م



المحتـــويات

الباب الثالث

مجموعة الديانات التوحيدية

مقدمة :

نقدم فى هذا الكتاب عرضا لتاريخ الأديان الكبرى فى العالم الحديث نقتصره على الأديان الحية ذات الوجود فى العالم الآن ، ولذلك لا يمثل هذا الكتاب عرضا للأديان التى عرفها العالم قديما وانتهت من الوجود مثل ديانات الحضارات التاريخية كالديانة المصرية القديمة ، وديانة بلاد ما بين النهرين ، والديانة الكنعانية والآرامية ، وديانة شبه الجزيرة العربية ، والديانتين اليونانية والرومانية، والديانة الحيثية وغيرها. كما أننا لم نعالج الديانة العبرية القديمة معالجة مستقلة بل أدخلناها ضمن الديانة اليهودية لكونها مرحلة من مراحل تطور ديانة بنى إسرائيل . وعلى الرغم من أن الديانة البدائية لا يزال لها وجود فى العالم الحديث فى بعض أقاليم أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية واستراليا فقد رأينا عدم معالجتها معالجة مستقلة فى هذا العمل وذلك لاختلاف أشكال الديانة البدائية فى الأقاليم المذكورة ، واختلاطها فى كثير من المناطق بديانات أخرى مثل المسيحية والهندوسية والبوذية بحيث يصعب معالجة البدائية الدينية معالجة مستفيضة فى هذا المدخل إلى تاريخ الأديان ، ومع ذلك فإن بعض تأثيرات الديانة البدائية فى بعض الديانات الحية سيتم ذكرها وخاصة فى ديانات الشرق الأقصى لارتباطها بالطبيعة ، وبالتالى تأثرها بكثير من الأفكار الدينية البدائية ، واحتفاظها بالعديد من العناصر البدائية.

أما بالنسبة لتصنيف الأديان وترتيبها فى هذا العمل فقد آثرنا الخلط بين نوعين من التصنيف: الأول هو التصنيف الموضوعى الذى يقوم على أساس من فكرة دينية أو عامل دينى يصلح لتصنيف الأديان. والثانى هو التصنيف التاريخى. فالاعتماد الأساسى فى هذا الكتاب سيكون على التصنيف الموضوعى لأنه أنسب التصنيفات في علم تاريخ الأديان حيث يرتكز على فكرة دينية أساسية مستمدة من داخل الفكر الدينى وليس من خارجه، وقد اعتبرنا فكرة التوحيد مناسبة جداً لقسمة الأديان إلى مجموعتين كبيرتين: مجموعة الديانات التوحدية ومجموعة الديانات غير التوحيدية. وبالنسبة الى المجموعة الأخيرة فضلنا تسميتها بمجموعة الديانات الفلسفية الأخلاقية وذلك لأن أديان هذه المجموعة وهى ديانات الشرق الأقصى عموما – فى

معظمها لا تأخذ بمبدأ الألوهية وبالتالى فعبارة " غير التوحيدية " لا تنطبق عليها تماما لغياب عقيدة أو مفهوم الألوهية فى معظمها ، والسمة الغالبة على هذه الأديان هى السمة الفلسفية الأخلاقية ، فهى فلسفات فى الوجود والكون يتبعها إطار عملى تطبيقى يتمثل فى نظام أخلاقى للحياة يأخذ شكلاً صوفياً فى بعضها وشكلاً دنيوياً فى بعضها الآخر ، ومن الصعب بالفعل ضبط هذه المجموعة تحت مسمى واحد ولذلك سنجمع فى تسميتها بين الصفة الفلسفية الأخلاقية والصفة الجغرافية .

وبالنسبة للمجموعة الأولى وهى الديانات التوحيدية فهى تضم اليهودية والمسيحية والإسلام ، ولم ندخل فى هذه المجموعة أية ديانات أو حركات دينية قديمة لها صلة بفكرة التوحيد لكون مثل هذه الحركات قديمة من ناحية وليس لها وجود حالى ، وأيضا لأن التوحيد فيها ظل توحيدا داخل الإطار الطبيعى المتصل بالتوحيد فى الطبيعة بإخلاص العبادة لقوة واحدة من قوى الطبيعة باعتبارها إلهاً أكبر بين مجموعة من الآلهة المتعددة الممثلة لقوى طبيعية أخرى .

أما اليهودية والمسيحية والإسلام فيقوم الاعتقاد فيها على وجود إله واحد خالق للعالم الطبيعى وهو خارج على حدود العالم الطبيعى ولا يمكن وصفه فى أية صورة من صور العالم الطبيعى ، ومع ذلك تبقى لنا مشكلة الديانة الزرادشتية التى حاولت التوفيق بين التعدد والتوحيد ، فأتت بفكرة الثنوية أى الاعتقاد فى وجود إلهين ، وجمعت بين الفكر الدينى الطبيعى والفكر الدينى الأخلاقى ، فالإلهان المعبودان يمثلان فى الزرادشتية قيمتين أخلاقيتين هما الخير والشر . وفى مرحلة متأخرة من تطور الزرادشتية أصبحا يمثلان فى المانوية والمزدكية عنصرين طبيعيين هما النور والظلمة . ونظراً لاختلاف مؤرخى الأديان حول وضع الزرادشتية بين كونها ثنوية أو توحيدية لانتهاء الصراع بين الالهين إلى انتصار الخير أو النور على الشر أو الظلمة فقد اضطررنا إلى وضع الزرادشتية بفرقها فى مرحلة وسط بين الديانات الفلسفية الأخلاقية والديانات التوحيدية . وأعتقد أن هذا الوضع يليق بالزرادشتية فهى تجمع بين الفلسفة الكونية الأخلاقية والميل إلى التوحيد ، وبهذا فهى تمثل مرحلة وسط بين الفكر الدينى التعددى والفكر الدينى التوحيدى ، وفى ثنويتها لم تستطع التخلص من أحد هذين الفكرين على حساب الآخر وإن مالت أكثر إلى الفكر الطبيعى .

وعلى الرغم من اعتقادنا القائم على النظرية الإسلامية فى كون التوحيد دين البشرية وأن البشرية عرفت الألوهية منذ بداية الخليقة فإننا بدأنا بمجموعة الديانات الفلسفية الأخلاقية وانتهينا بمجموعة الديانات التوحيدية ولا يعكس هذا الترتيب تأثرا بالنظرية التطورية الغربية التى تعترف بأن التعدد هو الأصل فى التدين ، وأن الفكر المرتبط بالألوهية فكر متأخر فى تاريخ البشرية . فهذه النظرية خاطئة من وجهة النظر الإسلامية التى تبدأ بالتوحيد ، وتعتبر الوثنية والتعدد والشرك خروجاً على خط التوحيد .

أما تفضيلنا لهذا الترتيب فيعود إلى أسباب عملية بحتة منها أولا أننا أردنا أن نعرض الأديان فى ضوء بعدها أو قربها من الألوهية والتوحيد ، فبدأنا بالمجموعة الدينية التى ابتعدت عن الألوهية والتوحيد ، وانتهينا بالمجموعة التوحيدية فى تسلسل طبيعى تتوسطه الديانة الزرادشتية وتنتهى حلقاته بالإسلام الذى يعد أكمل الأديان فى الاعتقاد بالألوهية والتوحيد . ويتفق هذا الترتيب أيضاً مع عامل التوحيد الذى اتخذناه عاملاً تصنيفياً تعرض من خلاله الأديان مرتبة حسب درجة البعد أو القرب منه .

والترتيب هنا لا يتعلق بموضوع النشأة والأصل فى التدين ، إنما يتعلق بعملية تقييمية من جانبنا تترتب فيها الأديان ترتيبا تصاعديا من مجموعة دينية لا تعتمد الألوهية والتوحيد كمبدأ دينى أساسى إلى الزرادشتية كمرحلة وسط بين المجموعتين الى المجموعة التوحيدية الإلهية التى تنتهى نهاية طبيعية بالإسلام . فالترتيب يعكس تقدما الي التوحيد الكامل ليس بالمفهوم التطورى ولكن من مفهوم التقدم أو التدهور فى الفكر الدينى الذى يعكسه عامل التوحيد . ويعكس هذا الترتيب أيضاً، الإنتقال داخل مجموعة الأديان الحية من تلك الأديان ذات الطابع الفلسفى الكونى الطبيعى إلى الأديان الإلهية ، ومن الأديان ذات الصفة الوضعية إلى الأديان السماوية . وتحمل المجموعة الأولى صفة الفلسفات الإنسانية الأخلاقية بينما تحمل الثانية صفة الديانات الإلهية التشريعية . وقد اكتسبت الأولى بعض المواصفات البدائية الطبيعية وتعكس فكراً فلسفيا لا صلة له بالوحى الإلهى ، بينما تعتمد

الثانيـة على الوحى وتخلو من المنحى الفلسفى ، ومع ذلك تقدر العقل كمصدر للمعرفة وكمفسر لمادة الوحى .

كما حرصنا فى هذا الترتيب علي أن نبدأ بالإنسانى الوضعى وننتهى بالإلهى ، ووضع الإسلام فى نهاية هذا الترتيب للأديان يأتى فى مكانه المناسب على كل المستويات السابقة الذكر . فالإسلام ثورة على الفكر الدينى السابق عليه توحيدياً كان أو غير توحيدى . فهو مصحح للأوضاع الدينية للبشرية بصرف النظر عن قاعدتها الدينية طبيعية فلسفية كانت أو إلهية توحيدية . وفيما يتعلق بعامل التوحيد فالإسلام اعتمده كعامل للتقريب أو للتباعد فى وضع الأديان السابقة عليه، وفى تحديد العلاقات بينها و معها . فقد اعتمد الإسلام التوحيد كمعتقد أصلي وأساسي للبشرية بكاملها منذ بداية تاريخها وإلي نهايته . ويمثل الإسلام فى نفس الوقت ذروة التوحيد من ناحية وقمة الفكر الدينى التوحيدى على وجه الخصوص ، وقمة الفكر الدينى فى العالم على وجه العموم . ولذلك يأتى وضعه فى نهاية هذا التطور متلائماً مع كونه آخر الأديان وخاتم الرسالات .

والإسلام فى الحقيقة يمثل بداية تاريخ الأديان ونهايته ، فالإسلام كفكرة ومفهوم ومعتقد هو أقدم الأديان فهو دين الخليقة منذ آدم عليه السلام ، وهو فى نفس الوقت أحدث الأديان لأنه آخر الأديان التى ظهرت فى التاريخ وذلك بظهور الإسلام فى القرن السابع الميلادى ومن بعده لم تظهر أديان أخرى . وهو أيضاً أكمل الأديان وأصحها وبه انتهى تاريخ الأديان . ولأنه أحدث الأديان وآخرها فهو أكثر تأثيراً فى غيره ومن أقلها تأثراً بغيره .

ومع الاعتماد على التصنيف الموضوعى للأديان تم اللجوء إلى التصنيف التاريخى داخل كل مجموعة دينية ترتبط فيما بينها بعلاقات تاريخية ، وتطور فيها الدين اللاحق مرتبطاً بالدين السابق عليه كما حدث مع ديانات شبه القارة الهندية . حيث تبدأ الهندوسية (البراهمانية) ثم البوذية المنشقة عليها والمستمدة منها ، والجينية المعاصرة للبوذية ، ثم انقسام البوذية نفسها إلى الهنايانا والمهايانا

خارج حدود شبه القارة الهندية . كما اتبعنا نفس الترتيب التاريخى داخل مجموعة الديانات الصينية واليابانية . وفى مجموعة الديانات التوحيدية كانت البداية لليهودية فالمسيحية ثم الإسلام . ومع الاعتراف بوجود علاقات تاريخية بين اليهودية والمسيحية تجعل من المسيحية رد فعل على المستوى الدينى والتاريخى تجاه اليهودية ، وتجعل الديانتين ديانتين تاريخيتين ومتطورتين فى التاريخ يأخذ الإسلام وضع الدين الخاتم المصحح لكل من اليهودية والمسيحية بدون الارتباط بهما تاريخياً أو دينياً رغم الاشتراك معهما فى المعتقد . فاليهودية والمسيحية ظهرتا على أرض واحدة وهى فلسطين وارتبطتا تاريخياً ودينياً من خلال أن نبوة عيسى عليه السلام هى آخر نبوات بنى إسرائيل فى التاريخ ، والمسيحية فى تطورها رد فعل مباشر تجاه اليهودية ، فالعلاقة التاريخية والدينية بين الديانتين ثابتة ولا تحتاج إلى أدلة . أما الإسلام فقد ظهر على أرض مختلفة هى شبه الجزيرة العربية ولم تكن له علاقات تاريخية أو دينية سابقة باليهودية والمسيحية لأن ظهوره إلهى ، ولأن المنطقة التى ظهر فيها لم تكن منطقة يهودية أو مسيحية ، فظهر الإسلام مستقلاً تماماً عن الديانتين فى التاريخ . أما الاشتراك في المعتقد فلم يكن نتيجة علاقة دينية فى التاريخ زماناً ومكاناً ولكنه نتيجة لأن الإسلام بصفته الشخصية المستقلة وبكون ظهوره إرادة إلهية خالصة ، أصبح فى وضع الدين الكامل المصحح للتوحيد فى الديانتين السابقتين وللوضع الدينى للبشرية عموماً ، والإسلام من هذه الناحية هو الدين الوحيد الذى لم تربطه علاقة تاريخية دينية فى الزمان والمكان بأى دين سابق عليه .

أما فيما يتعلق بالمنهج فى عرض أديان العالم فقد استندنا إلى قاعدة الفصل بين الوصف والتقييم فى دراسة الأديان . فنحن نؤمن بأن الأديان من حقها أن تعرض عرضاً علمياً موضوعياً من خلال وصفها وصفا واقعياً بتناولها على الوضع الذى هى عليه عند المعتقدين فيها وبدون أى تدخل منا بالنقد أو التقييم خلال مرحلة الوصف. والنقد الذى يمكن أن يوجد خلال مرحلة الوصف هو فقط النقد الدينى الذاتى الداخلى، أى النابع من داخل الدين المدروس نفسه . فداخل كل مجموعة دينية ينشأ

نقد داخلى موجه من الدين اللاحق للدين السابق داخل المجموعة الواحدة ، وعادة ما يكون هذا النقد الداخلى معبراً عن سبب نشأة الدين الجديد ، ومبررات ظهوره ، وعلل خروجه عن الدين السابق واختلافه عنه ، وبخاصة في حالة كون الدين الجديد بمثابة رؤية جديدة أو تفسير جديد لهذا الدين القديم كله أو بعضه . ومثل هذا النقد الداخلى له أهمية تاريخية ودينية ، فهو من الناحية التاريخية يفيد فى معرفة الصلة التاريخية بين ديانات المجموعة الواحدة ، كما أنه من الناحية الدينية يعرفنا بالمضامين الجديدة للدين الجديد ، ونقاط الاختلاف بين الجديد والقديم . وما بقى من القديم فى الجديد وما تخلى عنه الجديد بالنسبة إلى الدين القديم ، ومثل هذا النقد فى الحقيقة هو جزء لا يتجزأ من الوصف الدينى الذى يأخذ الشكل الدينى المقارن لأننا هنا فى حالة مقارنة بين الجديد والقديم يتم من خلال نقد الجديد للقديم . ومن الطبيعى أن يشترك الدين القديم فى هذه العملية النقدية من خلال الدفاع عن وجهة النظر الدينية القديمة والهجوم على وجهة النظر الدينية الجديدة .

بل أحياناً نجد أنه فى حالة اقتناع أهل الدين القديم بصحة بعض النقد الموجه إلى دينهم ووجاهته فعادة ما ينشأ ما يسمى بالإصلاح المضاد ، وهو نوع من أنواع التفاعل مع النقد الداخلى ، والاستجابة إلى بعض معطياته ، والقيام ببعض الإصلاح الدينى الذى يهدف إلى تحسين الوضع الدينى القديم والمحافظة عليه فى نفس الوقت في مواجهة الدين الجديد . والأمثلة على هذا متعددة فى تاريخ الأديان. ومن أبرزها حركة الإصلاح الكاثوليكى المضاد للحركة الإصلاحية البروتستانتية، وكذلك حركة الإصلاح الهندوسى (البرهمانى) المضادة لحركة الإصلاح البوذية، ومثل هذا النقد الإصلاحي الداخلى لا يخرج على مجال الوصف ، فهو يوضح حركة الدين فى التاريخ وتطوره ، وما يتعرض له الدين من أزمات ، وما يقابله من رؤي وتفسيرات قد تتطور لتأخذ شكل الدين المستقل عن الأصل .

ومن ناحية أخرى وكجزء من المنهج المتبع فى هذا الكتاب نرى أن التقييم والنقد الدينى ضرورة مهمة فى تاريخ الأديان شريطة أن يكون تقييماً منفصلاً عن الوصف ولا يؤثر عليه ضماناً لموضوعية الوصف ، وأن يكون أيضا تقييماً هادفاً يسعى إلى

البناء والتصحيح لا إلى الهدم والتجريح . وهناك من مؤرخى الأديان من يرى ضرورة الإحجام عن النقد والتقييم وإصدار الأحكام فى مجال الأديان كنوع من الإصرار على الموضوعية العلميّة فى الدراسة العلمية المقارنة . ومن رأينا أن التقييم ضرورى فى مجال مقارنة الأديان ، ولا يؤثر على مسألة الموضوعية العلمية . فالتقييم العلمى جزء من المعرفة بالأديان بل إن الأديان فى تاريخها استفادت من التقييم والنقد الداخلى والخارجى الذى وجه اليها إما من ديانات أخرى منافسة لها أو من ديانات وفرق من داخل مجموعتها من أجل الإصلاح الدينى ، فتفاعلت مع النقد والتقييم وأصلحت من نفسها ، ووحدت فى فكرها وحافظت على وجودها ، وتعايشت فى نفس الوقت مع غيرها من الأديان والفرق . وبالإضافة إلى قيمة التقييم ودوره فى تطور الفكر الدينى فإن التقييم الذي يقوم على أسس علمية وبعيداً عن التعصب الدينى فيه فائدة علمية كبيرة على مستوى فهم الأديان ، وعلاقاتها ، وأوجه التشابه والاختلاف بينها ، ومعرفة الإيجابيات والسلبيات فيها من أجل الارتقاء بالفكر الدينى من ناحية وتحقيق التقدم الروحي للإنسانية من ناحية أخرى .

ولذلك فقد ضم هذا الكتاب بعض العمليات التقييمية لمحتوى الأديان المدروسة بعضها من وجه نظر إسلامية تتفق ونزعة الإسلام التصحيحية وكونه الدين المهيمن، وبعضها من وجهة نظر علمية وعقلية ترفض الانحدار بالفكر الدينى إلى مستويات لاتتفق وتقدم الإنسان العلمى وتميزه العقلى وتحط من قدر الإنسان وكرامته كخليفة لله سبحانه وتعالى فى الأرض.فهذه الخلافة تجعل من الإنسان سيداً على الأرض والطبيعة المسخرة من أجله بدلاً من أن يكون عبداً لها يقدسها ويؤلهها، وتجعل العبادة خالصة لله الواحد، ففى التقييم تنقية للفكر الدينى وارتقاء بالعقل الإنسانى .

الباب الأول
مدخل إلي علم تاريخ الأديان
مع تصنيف لأديان العالم

الفصل الأول: مدخل إلي علم تاريخ الأديان

الفصل الثاني: تصنيف أديان العالم

الفصل الأول

مدخل إلى علم تاريخ الأديان

الفصل الأول

مدخل إلى علم تاريخ الأديـان

يعتبر علم تاريخ الأديان من العلوم الأساسية فى التراث العلمى الإسلامى، وهو فى الحقيقة علم إسلامى مهمل إذ لم يلق عناية كافية من الباحثين المسلمين المعاصرين خاصة فيما يتعلق بالجانب المنهجي الذي طوره علماء تاريخ الأديان فى القرون الأولى للهجرة. وفى الغرب يعتبر علم تاريخ الأديان من العلوم الهامة فى دراسة الظاهرة الدينية. ونظراً لجهل الغرب أو تعصبه فقد اعتبر هذا العلم علماً غربياً فى منهجه ومضمونه حيث تجاهل المؤرخون لهذا العلم فى الغرب الجهود الإسلامية فى مجال دراسة الأديان ومقارنتها على الرغم من معرفتهم الجيدة بالكثيرمن الأعمال الإسلامية فى هذا المجال. فقد ترجمت أعمال الشهرستانى والبيرونى وابن حزم الأندلسى إلى العديد من اللغات الأوربية فى وقت مبكر مما أتاح الفرصة أمام علماء الغرب المتخصصين فى الدراسات العربية والإسلامية للاستفادة من الأعمال الإسلامية فى تاريخ الأديان كمصادر أساسية لمعرفتهم بالعلم الإسلامى،كما أصبحت هذه الأعمال متاحة للمتخصصين فى تاريخ الأديان فى الغرب، والذين اعتمدوا عليها كثيراً فى الحصول على المادة الدينية الخاصة بالأديان والفرق والمذاهب .

علم تاريخ الأديان، إذن، علم إسلامى من خلق البيئة الفكرية الإسلامية، وله جذور تعود به إلى بداية الإسلام. ويعتبر هذا العلم آخر ما وصلت إليه العقلية المنهجية الإسلامية فى دراسة الدين. وواضح من التراث الضخم الذى تركه المسلمون فى دراسة الأديان أن تاريخ الأديان من العلوم القديمة عند العرب حيث يقول الشهرستانى أحد كبار مؤرخى الأديان المسلمين : « اعلم أن العرب الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم : أحدهما علم الأنساب والتواريخ والأديان » [1].

والنوع الثانى من العلوم حسب تقرير الشهرستانى هو علم الرؤيا . والنوع الثالث من العلوم هو علم الأنواء (٢) وقد ورد أيضاً فى رسائل إخوان الصفا: « واعلم يا أخى أن العلم علمان: علم الأبدان وعلم الأديان»(٣).وفى هذا إشارة واضحة إلى أن التسمية التى اتخذها هذا العلم فى الغرب فى العصر الحديث ما هى إلا تسمية عربية قديمة شائعة فى الكتابات الإسلامية، وقد تمت ترجمتها ترجمة حرفية فى الغرب للدلالة على هذا العلم حيث استخدمت التسمية الألمانية Religionswissens-chaft " علم الأديان " وهى التسمية المفضلة عند مؤرخى الأديان فى الغرب نظراً لاحتفاظ الكلمة الألمانية Wissenschaft بالمعنى العلمى الذى يريده علماء تاريخ الأديان لعلمهم اعترافاً منهم بالعمومية التى أصابت الكلمة الإنجليزية Science والكلمات الشبيهة بها فى اللغات الأوربية المختلفة . كما سمى العلم أيضاً فى الغرب بتاريخ الأديان History of Religions وهناك تفضيل لاستخدام التسمية الألمانية Religionswissenschaft والتسميتان الإنجليزية والألمانية - وما يقابلهما فى اللغات الأوربية الأخرى - ما هما إلا ترجمة حرفية للتسمية الاسلامية القديمة "علم الأديان " او تاريخ الأديان " الواردة عند الشهرستاني وفي رسائل إخوان الصفا . وحول المعني الأساسي فيهما تدور أيضا المسميات الأخري التي شاعت في الاستخدام الغربي مثل Comparative Religion الأديان المقارنة وكذلك Phenomenology of Religions علم فينومينولوجيا الأديان أو بالتقريب "علم ظاهرة الأديان " (٤).

ويدور هذا العلم علي اختلاف مسمياته حول وصف الأديان وصفا علميا موضوعيا يهتم بمسيرة الأديان في التاريخ من ناحية وبمقارنة ظواهرها الأساسية مع الاهتمام بكل العناصرالمكونة للظاهرة الدينية والعوامل المكونة للتجربة الدينية عند الانسان . وكانت الدراسات الدينية تهتم بجانب واحد من هذه التجربة ،فاهتم المؤرخ مثلا بالعنصر التاريخي في الظاهرة الدينية واهتم عالم النفس بالجانب النفسي فيها، واهتم عالم الاجتماع بالجانب الاجتماعي وهكذا بالنسبة لبقية. الاتجاهات العلمية . ونتيجة لهذا التعصب العلمي لجانب من الجوانب الظاهرة الدينية جاءت المعالجة

العلمية للظاهرة الدينية معالجة ناقصة منهجا ومضمونا . ولعل أهم ما وُجّه إليها من نقد هو ما تتعرض له الظاهرة الدينية وبالتالي التجربة الدينية عند الانسان ، من تفتيت لوحدة الظاهرة والتجربة الدينية (٥). وعلي الرغم من النجاح الذي أصابتة هذه الاتجاهات في مجال اهتمامها إلا أنها جميعا فشلت في إعطاء صورة متكاملة للدين كظاهرة .وكان علي من يرغب في فهم الظاهرة الدينية أن يبحث عن مادته في هذه الاتجاهات المتباينة ،ومن من هنا أصبح هدف علم تاريخ الأديان توحيد الدراسات المتعلقة بالظاهرة الدينية ، والاستفادة من المنجزات العلمية التي حققتها العلوم المختلفة في مجال دراسة الدين ،ومحاولة التوفيق بين الاتجاهات المتعددة لنحصل في النهاية علي علم للظاهرة الدينية .

وقد اعتقد علماء الغرب خطأ أنهم أول من اهتم بدراسة الدين كظاهرة وأنهم أيضا أول من طبق المقاييس العلمية علي دراسة الدين وتحليله تاريخيا واجتماعيا ونفسيا وإنثروبولوجيا وفلسفيا وأدبيا ..... الخ .وكان هذا الحكم مبنيا علي الجهل بالتراث الإسلامي في دراسة الظاهرة الدينية ، والذي وضع علما لدراسة الدين والأديان يعد من أقدم العلوم الإسلامية ، ويكاد يتفوق علي الاتجاه الأوربي في منهجه وموضوعيته ،وفي إعطاء الظاهرة الدينية حقها فى الوصف المتكامل ، واستنباط معانيها ، وتقديمها فى صورة متكاملة . ويخطىء المؤرخون لعلم تاريخ الأديان حين يحكمون على الأعمال الإسلامية فى هذا المجال بأنها أعمال لاهوتية دفاعية لا تعنى بالموضوعية العلمية . وهذا الحكم ، وإن انطبق على نوع من الأعمال الإسلامية ، فإنه من الخطأ تعميمه على كل ما أنتجه التراث الإسلامى فى تاريخ الأديان . وهنا يجب أن نقسم هذا النتاج إلى قسمين أساسيين : القسم الأول يشمل الأعمال التى وضعها الكتاب والمؤرخون المسلمون من أجل الدفاع عن الإسلام ضد الأديان والمذاهب الأخرى، وهى مجموعة الأعمال الدفاعية التى درس فيها العلماء المسلمون الأديان الأخرى من أجل التعرف عليها ثم الرد على آراء أهلها .

ولاشك أن هذا القسم من الأعمال فى تاريخ الأديان على الرغم من هدفه الدفاعى يلتزم بالمعرفة العلمية. فالدفاع العلمى عن الإسلام يتطلب التعرف على

الأديان الأخرى ، والحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عنها، وإعطاء قارئها قدراً معيناً من الحقائق عن هذه الأديان. ولكن يجب أن نعترف أن هذا النوع من الأعمال لم يدرس الأديان لذاتها ، أو من أجل الحقائق الموجودة فيها، ولا ضير من ذلك طالما أن الكاتب قد حدد موقفه من البداية .

أما القسم الثانى من النتاج الإسلامى فى تاريخ الأديان فهو قسم التزم أصحابه بالموضوعية العلمية ، وتركوا الهدف الدفاعى جانباً . ويشمل هذا القسم على عدد غير قليل من الدراسات التى كان الهدف الرئيسى منها دراسة الأديان كحقائق علمية وظواهر تستحق البحث ، ووضع منهج علمى لتصنيف مادتها ، ووصفها واستخلاص معانيها ، وهذا المنهج لا يتوفر فى الأعمال التابعة للقسم الأول . وبينما يضم القسم الأول كل العلماء المسلمين الذين تناولوا الأديان بشكل أو بآخر ، يضم القسم الثانى مجموعة متميزة من العلماء الذين وضعوا أسس علم تاريخ الأديان عند المسلمين ويستحق كل واحد منهم أن يطلق عليه صفة مؤرخ الأديان بالمعنى الحديث لهذا اللقب . ونذكر من هؤلاء « ابن الكلبى » صاحب « كتاب الأصنام » (٦).. و « البغدادى » صاحب (كتاب الفرق بين الفرق) (٧) و « ابن حزم » صاحب (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) (٨) و « الشهرستانى » صاحب(الملل والنحّل)، (٩) ، و« البيرونى » صاحب (كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة) الشهير بـ كتاب الهند ، ومن الكتب التى وضعت بالفارسية فى هذا الموضوع (كتاب بيان الأديان) لصاحبه « أبو المعالى محمد » . والذى يميز هذه الكتابات عن غيرها فى موضوع الأديان أنها أعطتنا منهجاً لدراسة الدين طبقته على أديان العالم وفرقه ، كما فصلت بين الأديان والمذاهب الأخرى فلسفية كانت أو غير فلسفية ، ودرست الدين كظاهرة مستقلة واستعانت بالعلوم الأخرى فى تفسير الظواهر الدينية.

١ - الأصول القرآنية للدراسة العلمية للأديان :

وإذا أردنا التأريخ للدراسة العلمية للدين عند المسلمين لا بد من الرجوع إلى

القرآن الكريم الذى أرسى قواعد الدراسة العلمية للدين ، وأعطاها فلسفتها النظرية. ومن أهم أسس هذه الفلسفة الأساس المعرفى الذى يدعو إلى ضرورة طلب العلم والمعرفة . وقد اشتمل القرآن الكريم على مادة كثيرة خاصة بأديان العالم السابقة على ظهور الإسلام . والأكثر من ذلك أن القرآن الكريم أعطانا أول تصنيف وتقسيم لأديان العالم استناداً إلى الوحى ، واستخدم مصطلح " أهل الكتاب " ، ليفرق بين ثلاثة أصناف من الأديان : أديان لها كتب مقدسة ، وأديان لها شبه كتاب ، وأديان لا تملك كتبا مقدسة . وبالإضافة إلى هذا أعطى القرآن الكريم نظرية متكاملة فى الدين تقوم على فكرة دين الفطرة واعتبر التجربة الدينية جزءا لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية ، وربط بين هذا التفكير الدينى الفطرى فى الإنسان وبين العقل ، وجعل الأخير وسيلة الإنسان للوصول إلى الحقائق الدينية ، وأعطى فكرة عن كيفية وصول الإنسان إلى عقيدة التوحيد عن طريق التأمل فى الطبيعة والكون ، ويفرق القرآن الكريم أيضا بين الديانات الطبيعية والديانات التوحيدية .

ومن الأسس الأخرى التى يعطيها القرآن الكريم فى مجال دراسة الأديان ذلك الأساس المنهجى الذى يدعو الإنسان إلى التعرف على الأديان عن طريق الحوار الدينى . وقد ارتبط هذا الأساس فى البداية بعملية تبليغ رسالة الإسلام إلى العالم . ولكنه أصبح فيما بعد وسيلة منهجية تخدم الدراسة العلمية للدين . فمن المشاكل الهامة التى يواجهها مؤرخ الأديان كيفية الحصول على المعلومات الخاصة بالدين الذى يدرسه . ولا شك أن الكتب المقدسة الخاصة بالأديان هى مصادرها الأولى ، ولكن هذه المصادر تشتمل على الكثير الذى قد لا يفهمه مؤرخ الأديان . ومن هنا فهو فى حاجة إلى من يفسر له هذه المعلومات من أهل هذه الأديان . وقد لجأ مؤرخو الأديان المسلمون إلى الحوار كوسيلة منهجية لجمع المادة العلمية الصحيحة ، وكوسيلة تفسيرية لما لديهم من معلومات جمعوها من المصادر المختلفة لهذه الأديان. وهنا يلجأ المؤرخ إلى الحوار كوسيلة لشرح وتفسير المفاهيم والظواهر الدينية المختلفة. وإلى جانب هذه الفوائد المنهجية للحوار الدينى فإن القرآن الكريم قد جعله أساساً للتقريب بين الأديان على أساس من الاحترام والتعاطف المتبادل مع

أصحاب الديانات الأخرى كما يتمثل فى الآيات : « وجادلهم بالتى هى أحسن » (١٢) « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء » (١٣) « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (١٤) فهذه كلها ترسم السلوك الذى يجب أن يتبعه المشترك فى حوار دينى مع أهل الأديان يقوم على الحجة العقلية والإقناع . وقد استخدم علماء تاريخ الأديان المسلمين وسيلة الحوار أحسن استخدام فجمعوا عن طريقها بعض مادتهم العلمية ، وفهموا عن طريق المناقشة والحوار ما صعب عليهم فهمه ، وتعرفوا على الأديان بطريقة مباشرة من أصحابها قبل تدوين ما جمعوه . وإذا تعذر هذا السبيل ولم تكن المناقشة متوفرة نظراً لعدم وجود من يدين بالديانة التى يرغبون فى دراستها اضطر مؤرخ الأديان المسلم إلى السفر والترحال إلى البلاد صاحبة هذه الأديان لكى يدخل فى حوار مع أهلها ، ويعيش حياتهم ، ويتعرف على عاداتهم وتقاليدهم الدينية ، ويفعل ما يفعله عالم الأنثروبولوچيا فى عصرنا الحالى من تطبيق مبدأ Going Native فى محاولة للمعرفة المباشرة بأحوال من يريد دراسة أسلوب حياتهم من شعوب العالم .

٢ - أثر علوم الحديث فى التطور المنهجى لعلم تاريخ الأديان :

وكما استمد مؤرخ الأديان المسلم بعض أفكاره المنهجية من القرآن الكريم كانت علوم الحديث أحد مصادره الأخرى الهامة التى ساعدته فى تطوير منهجه وبلورة علم تاريخ الأديان ليصبح علماً متكاملاً مستقلاً فى منهجه وفى مضمونه . ولعل أول خدمة قدمتها علوم الحديث لمؤرخ الأديان هى أن وضحت له الطريق للتعرف على الخبر الدينى ، ولم يقف مجهود مؤرخ الأديان عند مجرد الرواية ، ولكنه أضاف إلى ذلك النقد والتفسير ، فلم يكن مؤرخ الأديان مجرد ناقل للأخبار الدينية ولكنه أصبح أيضاً ناقداً لها متأكدا من صدقها فجمع بين مهمتى النقد والتأريخ . وعلى هذا فالمشتغل بهذا العلم يسمى عالما للأديان ، وعلى الرغم من أن التراث الإسلامى استخدم منذ البداية مصطلح « علم الأديان » فإننا نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن مؤرخ الأديان ينتمى إلى من سماهم التراث الإسلامى بالإخباريين ، ويمكننا أن نضيف هنا أن مؤرخ الأديان إخبارى دينى إن صح هذا التعبير ، فقد حدد التراث

وظيفة الإخبارى بأنه المشتغل برواية أخبار العرب وأيامها وبتاريخ الأمم القديمة وذلك للتفرقة بينه وبين المحدِّث . ومن هنا فالإخبارى الدينى هو المشتغل بروايةالأخبار الدينية للشعوب . خاصة وأن التراث حدد الخبر بأنه مطلق الرواية الدينية . ويجب أن نضع فى الاعتبار أن الخبر الدينى ينقسم حسب المضمون إلى خبر دينى ، وخبر تاريخى ، وخبر أدبى . وهذا التقسيم محدود بظروف نشأته التى يمكن تغافلها إذا ما أردنا تعميم هذا الاستخدام . والمقصود بذلك أنه بالنسبة إلى مؤرخ الأديان الخبر يجمع بين الدين والتاريخ والأدب نظراً لأن الخبر الدينى أو نقل الظاهرة الدينية بشكل عام يجتمع فى تركيبها هذه الأقسام الثلاثة لنوعية الخبر ، وقلنا أن هذا التقسيم محدود بظروف بنشأته التاريخية التى حددت الخبر الديني بأنه الخبر الذى يتناول شيئا من العقيدة أو الشريعة أو الأخلاق ، ويكون مصدره الرسول ﷺ أو أحد الصحابه ، وحددت الخبر التاريخى بأنه الخبر الذى يروى أحداثاً ماضية منها ما يتصل بالعقيدة أو الشريعة والنبوات الإسلامية أو غير الإسلامية ، ومنها ما يتصل بالفتوحات ، وأحداث الدولة الإسلامية وأخبار الأمم السابقة ، أما الخبر الأدبي فيحتوى على مادة أدبية لغوية تتصل بالاجتماع الإنسانى . وبالنسبة إلى مؤرخ الأديان يجمع الخبر كل هذه الأقسام . فهو فى الحقيقة يتحرر من الظروف التى أعطت للخبر أقسامه المختلفة ويركز على الجوهر الدينى للخبر ، ويعممه ليضم العنصر التاريخى والعنصر الأدبى بمعناه الاجتماعى الإنسانى (١٥) .

ويمكننا أن نتصور تطورا آخر مشابهاً يعتبر التأريخ للأديان الحلقة الأخيرة فى تطور رواية الخبر . يبدأ بالخبر الدينى فى مرحلته الأولى إذ أن كل الأخبار فى عصر رسول الله ﷺ كانت أخبارا دينية مجالها الأول العقيدة ، وكان لرواية هذا الخبر الدينى قواعده وشروطه . وفى المرحلة الثانية تطور عن الخبر الدينى الإسلامى الخبر التاريخي الإسلامي فقد انبثق الثانى عن الأول ، وبينما اهتم الخبر الدينى بأمر العقيدة الإسلامية اهتم الخبر التاريخى بمعرفة السيرة النبوية ، والمغازى ، وسيرة الخلفاء الراشدين . وامتد ليشمل أخبار الفتوح والبلدان والأمم القديمة . وتشهد المرحلة الثالثة عملية تركيبية بين الخبر الدينى والخبر التاريخى المنبثق عنه ليصبح

لدينا تاريخ للدين الواحد سرعان ما تطور فى مرحلة نهائية إلى تاريخ الأديان ، ونستطيع أن نضم فى المرحلة الثالثة تلك الكتابات التاريخية الهامة التى أفردت فصولاً لتاريخ الدين أو الأديان ، وقد كانت هذه السمة المميزة لأعمال هذه المرحلة فقد اعتبر مؤلفوها الخبر الدينى العام جزءا من الخبر التاريخى العام ويعد روايتهم لأخبار الأمم التى درسوها عادة ما يعطون رواية لأديانهم ، وشهدت المرحلة الرابعة استقلال تاريخ الأديان عن تاريخ الشعوب ، فأصبحت لدينا أعمال مستقلة فى تاريخ الأديان . تاريخ الأديان إذن نتيجة تطور تدريجي للتفكير التاريخى والكتابة التاريخية الإسلامية ، ولا يمكن فصل تاريخ الأديان عن هذا التطور الذى مر بالمرحلة التالية فى رواية الخبر : الخبر الدينى الإسلامى الخبر التاريخى الإسلامى والخبر التاريخى الدينى وتاريخ عام للشعوب وأديانها وتاريخ الأديان . ويجب أن نلاحظ أن كل مرحلة من هذه المراحل تمثل كياناً علميا مستقلاً بذاته استمر وجوده وتطور فى اتجاه مستقل فنتج عن المرحلة الأولى العلوم الدينية الإسلامية ، وعن المرحلة الثانية العلوم التاريخية الإسلامية ، وعن المرحلة الثالثة تاريخ الأمم والممالك غير الإسلامية وتاريخ أديانها ، وفى المرحلة الرابعة استقل تاريخ الأديان عن تاريخ الأمم والممالك وأصبح علماً مستقلاً . والملاحظة الثانية على هذا التطور أنه لا يمكن وضع حدود زمنية لكل مرحلة . فقد تداخلت هذه المراحل لدرجة يصعب فصلها زمنياً ، فنجد مثلاً أن مؤرخا للأديان كابن الكلبى يضع " كتاب الأصنام " وهو من الأعمال الهامة فى تاريخ الأديان ، وذلك فى القرن الثانى الهجرى . بينما شهد القرنان الرابع و الخامس من الهجرة استقلال علم تاريخ الأديان وازدهاره على يد أشهر علمائه كالبيرونى وابن حزم والشهرستانى . ويظهر فى عمل ابن الكلبى أثر علوم الحديث ، وبالذات فى عملية استخدامه للإسناد قبل رواية الخبر الدينى ، ولا يعنى هذا أن تأثير علوم الحديث قد قل مع تقدم علم الأديان ، فالبيرونى مثلاً فى القرن الرابع الهجرى يضع شروطاً لمؤرخ الأديان تشبه إلى حد كبير الشروط التى وضعها علماء الحديث لشخصية الراوى (١٦) . ويمكن القول أنه مع تقدم علم تاريخ الأديان بدأ العلم يستقل تدريجياً ، ويقلل من درجة اعتماده المباشر على العلوم

الأخرى وبخاصة علوم الحديث ، ويضع نظرياته ومنهجه الخاص كأحد العلوم الإسلامية .

ومن وجوه تأثير علوم الحديث على منهج تاريخ الأديان عند المسلمين أن مؤرخى الأديان المسلمين اهتموا كثيراً بالمصدر الشفهى فى جمعهم لمادة أبحاثهم فى الأديان المختلفة. ومن المعروف أن رواة الحديث اعتمدوا على المصدر الشفهى اعتماداً كلياً. وكان ذلك يمر عندهم بمرحلتين: مرحلة التحمل أى أن يسمع الراوى الخبر من مصدره الذى صدر عنه ثم يحفظه فى الذاكرة أو يدونه كتابة ، والمرحلة الثانية هى مرحلة الأداء وهى أن يؤدى الخبر الذى سمعه من مصدره وهو يؤديه إما شفاهة من الذاكرة أو قراءة من أصله المكتوب. وإلى جانب هذا المصدر الشفهى اعتمد المؤرخون على المصدر المكتوب، واشترطوا أن يراجع هذاالمصدر المكتوب على أصول من السماع (١٧) . وبهذا فرواية الخبر الدينى والتاريخى والأدبى كانت تعتمد على مصادر شفهية وأخرى مكتوبة. ويعتبر المصدر الشفهى الأساس الأول حتى أنهم اشترطوا مراجعة المصدر المكتوب بالمصدر الشفهى. وطبق مؤرخو الأديان هذا المنهج على علمهم فنجدهم يهتمون بالمصدر الشفهى عند تأريخهم للأديان والفرق واعتبروا السماع شرطًا هامًا من شروط صحة الرواية .

الفصل الثانى

تصنيف أديان العالم

الفصل الثانى

تصنيف أديان العالم

نظراً لتعدد الأديان وكثرتها واختلاف الفرق والمذاهب فقد اضطر مؤرخو الأديان إلى وضع تصنيف علمى يتم من خلاله توزيع أديان العالم وتصنيفها تصنيفاً علمياً يوضح علاقة الأديان ببعضها البعض ، وعلاقة الفرق الدينية ببعضها وعلاقتها بأصولها الدينية التى استمدت منها ، كما يوضح أيضاً عوامل التأثر والتأثير فيما بينها .

وقد اختلفت التصنيفات العلمية للأديان حسب الميول العلمية المختلفة لمؤرخي الأديان ، وحسب المناهج المختلفة المستخدمة في تاريخ الأديان . فبعض مؤرخي الأديان يفضل التصنيف التاريخي للأديان ، وهم فى هذا متأثرون بعلم التاريخ ومنهجه . وفريق آخر يفضل تصنيف الأديان وتوزيعها توزيعاً جغرافياً حسب أقاليم نشأتها وانتشارها ، وهم فى هذا متأثرون بعلم الجغرافيا وقد طوروا مايعرف بجغرافية الأديان (١٨) وهو علم يهتم بالتوزيع الجغرافى للأديان والفرق وانتشار الأديان فى العالم وحركة انتقالها من إقليم إلى آخر ، ورصد العوامل المؤثرة فى انتشار الأديان ، ودور البيئة الجغرافية فى حركة الأديان ، بل وقد طور بعض العلماء نظريات تربط طبيعة الأديان بطبيعة البيئة إلى غير ذلك من الدراسات الجغرافية حول الدين والأديان . ونظراً لوجود بعض المآخذ على التصنيفات التاريخية والجغرافية ، فقد فضل علماء تاريخ الأديان الأخذ بتصنيف دينى موضوعى للأديان يعتمد على عامل أو مفهوم دينى يكون صالحاً لتصنيف الأديان على أساسه ، وهذا النوع من التصنيف أكثر انتشاراً بين مؤرخى الأديان لكونه مستمدا من علم الأديان ولا يعتمد على علم غريب على الأديان ، أو يمثل الدين فيه وجوداً ثانوياً .

ويمكن تقسيم تصنيف الأديان إلى نوعين من التصنيفات تصنيفات علمية موضوعية مرتبطة بأحد العلوم المعروفة مثل علم التاريخ ، أو الجغرافيا أو علم الدين ، وتصنيفات غير علمية ولا ترتبط فى معظم الأحوال بأحد العلوم المعروفة . ونناقش فيما يلى بعض التصنيفات غير العلمية وننتهى بمناقشة بعض التصنيفات العلمية .

أولا : بعض التصنيفات غير العلمية.

١ - تصنيف الأديان إلى حية وميتة :

وهو تصنيف للأديان حسب وجودها أو عدم وجودها على مسرح الحياة الدينية للإنسان الحديث أو المعاصر (١٩) فالأديان الحية هى التى لها وجود حالى ولها أتباع يؤمنون بها ، والأديان الميتة هى التى زالت من الوجود ، وانتهت فى التاريخ ، ولم يعد لها أتباع فى الوقت الحالى . ومن أول عيوب هذا التصنيف أن الأديان لا تموت موتاً حقيقياً كما تموت الكائنات العضوية ، فالأديان لا تخضع للموت الكامل وإنما تنتقل مفاهيمها من دين إلى دين وبخاصة داخل المجموعة الدينية التى تنتمى إلى أصل واحد. ومن خلال قاعدة التأثير والتأثر تبقى الأفكار الدينية وتعيش رغم انتهاء الدين الذى تنتمى إليه أصلاً فى التاريخ، وتشتمل الأديان على مفاهيم قابلة للانتشار ، وعلى عادات وتقاليد وطقوس وشعائر تنتقل من دين إلى آخر ، وتظهر فى أشكال جديدة يجعلها دائماً حية حتى وإن تعرض دينها الأصلى إلى الانحلال والتدهور . كما نلحظ أيضاً تداخل وتشابك كثير من المعتقدات الدينية والأفكار بين مجموعة من الأديان والفرق ذات الأصل الواحد مما يجعل من الصعب الحكم على أحد هذه الأديان أو الفرق بأنه قد مات بسبب نهايته التاريخية ، فأفكاره وعقائده موجودة ومستمرة داخل دين آخر ، أو فرقة أخرى من داخل مجموعته الدينية . وعموماً الأديان المنتمية إلى مجموعة دينية واحدة تتوارث الفكر الدينى للمجموعة داخلها ، بحيث نجد أن نهاية إحداها فى التاريخ لا تعنى موت فكرها الدينى تماماً . والدليل على ذلك واضح فى تاريخ الأديان ، فالفكر الدينى الهندى القديم السابق على الهندوسية البراهمانية لم يمت تماماً ولكن له وجوده المستمر فى الهندوسية وفى البوذية وفى الجينية ، وكذلك الفكر الدينى البدائى له وجوده الحالى إما فى شكل مستقل أو بتسربه إلى بعض الديانات الأحدث ، ففى القارة الأفريقية مثلاً دخلت أفكار بدائية فى المسيحية والإسلام بعد انتشارهما فى أفريقيا إذ لم يتمكن الأفريقى من التخلص من تراثه البدائى فأدمجه فى دينه الجديد . كما تسرب الدين الفكرى البدائى إلى ديانات الشرق الأقصى وأصبح يكون جزءا من بنيتها الأساسية .

ومعظم الديانات القديمة اختفت ظاهرياً بعد تحللها وانتهائها من التاريخ بينما استمرت فعلاً بتواجدها فى الأديان التى ظهرت بعدها وفى نفس بيئتها . وكثيرا ما يأخذ الدين القديم شكلاً جديداً منظماً فى إطار دين جديد فالتفكير الديني البدائى انتقل بعد الدخول فى العصور التاريخية إلى الحضارات التاريخية التى قامت بتنظيم هذا الفكر وتقعيده ، وإطلاق مسميات عليه وتحديد طبائع الآلهة وتنظيم العبادة حولها فى المعبد والهياكل ، وتحديد الشعائر والطقوس تحديداً دقيقاً فأصبح الدين البدائى له نظام معين فى ظل الحضارات التاريخية . ورغم هذا التنظيم المرتبط بالعصور الحضارية الجديدة فقد ظلت المفاهيم الدينية بدائية لا تخرج على إطار الفكر الدينى الطبيعى . فعبادة الطبيعة مستمرة، والإيمان بقوى الطبيعة لم ينته . ويقتصر التغير الذى تم على شكل منظم للطبيعة وقواها ووظائفها ، والانتقال بها من حالة الفوضى الكونية فى ذهن البدائى إلى عملية تنظيم للكون وقواه المختلفة ، وتحديد للطبائع والوظائف بما يناسب درجة الرقى الحضارى التى تمت فى العصور التاريخية .

والخلاصة هنا أن التصنيف إلى أديان حية وميتة تصنيف غير علمى ولا يتصف بالدقة لأن الأديان تؤثر فى بعضها البعض من خلال اتصالها ببعضها فى التاريخ ، وترث بعضها البعض فينتقل فكر الدين السابق إلى الدين اللاحق ، والديانات التى انتهت أدخلت مفاهيمها فى الديانات التى بعدها ، ولذلك فمن الصعب الحكم على بعض الأديان بأنها ميتة .

٢ - تصنيف الأديان إلى طبيعية وغير طبيعية .

وهو تصنيف يعتمد على فصل الأديان الطبيعية ، أى التى تستمد فكرها الدينى من الطبيعة ، عن الأديان التى تركز على الفكر الماوراء طبيعى (الميتافيزيقى) (٢٠) وهذا الفصل بين الأديان فصل تعسفى وغير موضوعى لأن الأديان عادة تنظر إلى الطبيعة أو الوجود ، أو الكون نظرة كلية وتكون تصوراً شاملاً للعالم الطبيعى وعالم ما وراء الطبيعة حتى وإن وجد التركيز على أحد العالمين دون الآخر . فالديانات البدائية مثلاً ديانات

طبيعية ارتبط فيها الإنسان بالطبيعة ، واعتبر نفسه عنصراً من عناصر الطبيعة المادية المحسوسة . ومع ذلك لم ينفصل هذا الإنسان رغم فكره البدائى عن عالم ما وراء الطبيعة. وقد عبرت الأسطورة عن حيرته أمام هذا العالم بالنسبة له . ولم يسمح له مستواه العلمى أو الفكرى بالاستقلال فكرياً عن الطبيعة ، ومع تقدمه العلمى فى التاريخ بدأ فكره الدينى يستقل عن الطبيعة تدريجياً ، ويتحول من فكر دينى طبيعى مرتبط بالأرض إلى فكر دينى ميتافيزيقى . ومع هذا التحول والاعتماد على مصدر خارجى للمعرفة الدينية أصبحت الطبيعة موضوعاً للتأمل والتفكر . وتحولت بعد معرفة التوحيد إلى كائن مخلوق للإله الواحد . وتغير وضعها فى الفكر الدينى فبعد أن كانت موضوعاً للتقديس والعبادة فى شكلها الكلى أو فى عناصرها المتعددة أصبحت من مخلوقات الله ، وتم تحديد علاقتها بالإنسان على أساس جديد ، فبعد أن كان عابداً لها أصبح مستخدماً لها ومستغلاً لإمكاناتها ، وأصبحت الطبيعة مسخرة للإنسان له عليها السيطرة والسيادة .

والخلاصة أن موقف الإنسان من الطبيعة مرتبط بدرجة التقدم الفكرى للإنسان ومدى قدرته على فهم الطبيعة وكشف أسرارها ، وكلما تعمق فى فهم الطبيعة قلت درجة قداستها ، واحتلت وضعها الطبيعى فى الفكر الدينى . والعالم واحد بشقيه الطبيعى والماوراء طبيعى . وهما معاً موضوع للتفكير الدينى ، وإن حدث ميل إلى العالم الطبيعى فى بعض الديانات أو إلى عالم ماوراء الطبيعة فى ديانات أخرى لكن لكل الأديان موقف ورؤية وتصور للعالم ككل ويدون قسمته إلى الطبيعى وماوراء الطبيعى مما يجعل قسمة الأديان إلي طبيعية وميتافيزيقية قسمة فيها كثير من التعسف .

٣ - تصنيف الأديان إلى حقيقية وباطلة .

وهو تصنيف ذاتى يخضع لرؤية دينية أو مذهبية معينة . وهو عادة ما يكون تصنيفاً إلى دين واحد حقيقى ومجموعة ديانات باطلة . فالمتبنى لهذا التصنيف يرى أن دينه هو الحق بينما بقية الأديان باطلة وزائفة وغير حقيقية . وهذا التصنيف يقوم على أساس الرؤية النقدية أو التقييمية للأديان ، والحكم عليها بالصحة والخطأ وبالحق والضلال . وهو

لذلك تصنيف نسبي ينتهي بالحكم على كل الأديان بأنها حقيقية وبأنها باطلة في نفس الوقت . فصاحب كل دين يعتبر دينه هو الحق وبقية الأديان باطلة . وهو تصنيف يغلب عليه التعصب والتحيز لأحد الأديان على حساب الأديان الأخرى وذلك حسب عقيدة المحكم أو المقيّم للأديان . بل إن هذا التعصب قد نجده داخل الدين الواحد الذى ينقسم إلى عدة فرق داخلية حيث يعتبر المنتمون إلى فرقة ما أن فرقتهم على الدين الصحيح بينما بقية الفرق على الباطل . ولنسبية هذا التصنيف وتحيزه من الصعب الأخذ به كمقياس لتصنيف الأديان ، فالأديان جميعها طرق للوصول إلى الحقيقة ، وهى تختلف حول طبيعة هذه الحقيقة ، وفى كيفية الوصول إليها . كما أن الأديان متصلة ببعضها البعض مما يجعل لكل دين منها نصيباً من الحقيقة ، وهى فى تطورها تخضع لمؤثرات قد تبعدها عن الحقيقة، وتقع بها فى غير الحقيقى . وداخل المجموعة الدينية الواحدة تتوزع الحقيقة ، وتكثر الادعاءات حولها ، وعادة ما يعتبر الدين القديم فى المجموعة الواحدة نفسه هو حامل الحقيقة . ويحدث أيضا أن الدين الأحدث فى المجموعة يدعى لنفسه الحقيقة ويحكم بالزيف على الديانات السابقة عليه . والنتيجة النهائية لهذه العملية أن كل الأديان محكوم عليها بالحقيقة أو البطلان . وهو حكم لا يتناسب مع علاقات الأديان ببعضها ، وبعملية التأثير والتأثر فيما بينها مما يؤدى إلى اشتراكها فى الحقيقة ، واختلافها عليها الأمر الذي يجعل من الصعب إطلاق الحكم العام بصحة بعضها وبطلان بعضها الآخر . وللتعصب دوره فى هذا الحكم ، فالمتعصب دينياً لا يرى حسنات الديانات الأخرى ، ولا يعترف بالفضل إلا لدينه ، ولذلك فإن الحكم بالصحة أو بالزيف يجب أن يعتمد على الدليل العلمى أو الدينى ولا يقوم على أساس من الرؤية المذهبية أو الدينية المتعصبة .

وقد عالج الإسلام هذه المشكلة بالاعتماد على مبدأ دينى وهو التوحيد ، فحكم على الأديان بصحتها أو عدم صحتها من خلال درجة قربها أو بعدها عن التوحيد باعتبار التوحيد ديناً واحداً لكل البشرية ، بمعنى تحقيق المساواة فى التدين أولاً ثم الحكم على الأديان من خلال موقعها من هذا الاعتقاد الدينى الواحد للبشرية . ولذلك صنفت الأديان إسلامياً إلى أديان توحيدية أو غير توحيدية ، وهو بلا شك تصنيف تقييمى يستخدم

للحكم على الأديان بالصحة أو بالزيف ، وتم التركيز على عناصر التوحيد في كل مجموعة، وداخل مجموعة الديانات التوحيدية هناك تصنيف داخلي يعتمد على التوحيد، فالصحة مرتبطة بدرجة التمسك بالتوحيد الصحيح ، والخطأ أو الزيف يتحدد في درجة البعد عن التوحيد الصحيح ، وهذا التصنيف لا يحكم بالبطلان التام على الأديان إنما يسمح بدرجة أو بنصيب من الحقيقة داخل كل دين .

وفى نفس الوقت اعتمد الإسلام مبدأ التصحيح فالأديان قابلة للتصحيح ، وللعودة إلى التوحيد فى صورته الصحيحة ، ولا يوجد دين باطل بالأصالة أو بالفطرة فالأخطاء التى وقعت للأديان أخطاء بشرية يمكن معالجتها ، وحركة التصحيح حركة مستمرة قد تحدث بدوافع داخلية أى من داخل الدين ذاته استجابة لعوامل الفطرة السليمة والعقل السليم ، أو قد تحدث بدوافع خارجية نتيجة التأثر بدين آخر . فالانتقال من الباطل إلى الحق ممكن ، والانتقال من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة ممكن ، فالأديان فى حالة تصحيح مستمر لذاتها ، وفى سعيها إلى الحقيقة تصلح من نفسها وتقبل النقد والتصحيح بصرف النظر عن مصدره داخلياً كان أو خارجياً ، لهذا كثرت حركات الإصلاح فى تاريخ الأديان بهدف تصحيح الأوضاع الدينية .

٤ - التصنيف الإحصائى للأديان :

وهو تصنيف للأديان حسب أعداد المؤمنين بها والتابعين لها، فهو تصنيف إحصائى بأكثر الديانات فى عدد التابعين ، ويتدرج إلى أن يصل إلى أقلها عدداً فى التبعية، وهو تصنيف نسبى متغير لنا عليه عدة مآخذ، وأول هذه المآخذ أن أهمية الأديان وقيمتها الدينية لا تقاس بعدد التابعين لها، فهناك أديان على قدر كبير من الرقى والتقدم الدينى ولكن أتباعها قليلون لأسباب قد تخص أصحاب الدين أنفسهم الذين يضعون قيوداً على التحول إلى دينهم ويمنعون إنتشاره. وهذا وضع الديانة اليهودية التى هى ديانة توحيدية راقية، ولكن أهلها حولوها إلى ديانة قومية خاصة باليهود دون غيرهم فمنعوا انتشارها، فقل عدد التابعين لها ، وهناك ديانات كثيرة الأتباع ولكنها قليلة القيمة الدينية ومتدنية فى فكرها

الدينى ، وهذا وضع الديانات البدائية المنتشرة فى القارة الإفريقية وآسيا وأمريكا الجنوبية واستراليا ، ومن ناحية أخرى هناك ديانات قليلة فى أتباعها ولكنها ذات تأثير دينى كبير فى غيرها من الأديان ونضرب مثالا على ذلك الديانة الزرادشتية التى تركت تأثيراً دينياً فى كل من المسيحية واليهودية ، والديانة اليهودية بتأثيرها الكبير فى المسيحية .

وبالاضافة إلى هذا فإن هناك العديد من المشاكل التى تحول دون الوصول إلى إحصائيات دقيقة فى تحديد عدد التابعين للأديان ، ومن أهم هذه المشاكل أو العقبات التعصب الدينى الذى يؤثر على عمليات الإحصاء فيظهر أحد الأديان فى صورة الدين صاحب أكبر عدد من التابعين على حساب بعض الأديان الأخرى . وهذا وضع الإحصاءات الغربية التى تجريها المؤسسات الغربية وتنسب إلى المسيحية دائماً أعدادا أكبر من أى دين آخر وبخاصة الإسلام ، وهناك أيضا مشكلة كثرة الإحصاءات التى تجريها جهات متعددة تابعة لأديان مختلفة وعادة ما تعطى نتائج إحصائية وبيانات دينية متعارضة مع بعضها، ومن العقبات الأخرى تخلف العمليات الإحصائية فى دول العالم الثالث ، وعدم وفرة الإمكانات التي تسهل إجراء الإحصائيات ، والاعتماد كليا على الإحصاءات الغربية التى رغم التقدم العلمى وتوفر الإمكانات فهى متحيزة دائماً إلى الديانة المسيحية بمذاهبها المختلفة وتتعمد الخطأ فى أعداد الأديان الأخرى .

وهناك بعض المشاكل العملية التى تصعب القيام بالإحصاء والوصول إلى نتائج دقيقة فى أعداد التابعين للأديان ، ومن أهم هذه المشاكل تداخل بعض الأديان والفرق واختلاطها فى بعض مناطق العالم بحيث يصعب حصر المنتمين إلى كل دين وفرقة على حدة ، وبخاصة حين تكون هناك قرابة دينية بين الأديان والفرق الموجودة . وهذا هو الحال فى أديان شبه القارة الهندية الزاخرة بالفرق والجماعات المتقاربة فى أفكارها ومفاهيمها الدينية ، ويزداد الأمر تشابكاً وتداخلاً مع بعض الأديان ذات الطابع التلفيقى مثل البهائية والقاديانية وديانة السيخ والتاوية والشنتوية والتى تجمع فى ثناياها الدينية بين مفاهيم عدة أديان وتخلط معظمها بين معتقدات يهودية ومسيحية وإسلامية وهندوسية وبوذية بحيث يكون من الصعب الحكم على هويتها الدينية حيث تتنازعها عدة أديان .

ومن المشاكل الأخرى استقلال بعض المذاهب والفرق الدينية داخل الدين الواحد استقلالاً تاما على مستوى المذاهب والاعتقادات ، بحيث نجد أن الإحصاءات تتعامل معها تعاملا مستقلا ، وهذا وضع المذاهب الأورثوذوكسية ، والكاثوليكية ، والبروتستانتية داخل الديانة المسيحية . وكذلك الحال فى بعض الفرق اليهودية مثل فرقة السامريين والقرائين الذين لا تعترف بهم اليهودية الأورثوذوكسية (الربانية) فلا تدرجهم الإحصاءات اليهودية ضمن أعداد المنتمين إلى اليهودية .

ولعل من أصعب المشكلات التى تواجه الإحصاء مسألة الانتماء الشكلى إلى بعض الأديان ، وهذه القضية واضحة جدا فى الغرب وفى الاتحاد السوفيتى المنحل ، فقد انتشرت العلمانية والإلحاد فى أوربا وأمريكا الشمالية ، وتركت الغالبية العظمى المسيحية واليهودية ، وتحولت إلى جماعات علمانية ترفض الدين أو تعتبره أمرا شخصياً يخص الإنسان ، وفى بلدان الاتحاد السوفييتى انتشرت الشيوعية بأشكالها المختلفة ، وتم رفض الدين رفضا تاما ، ورغم هذه الحقائق المعروفة فإن الإحصاءات الغربية لا تأخذ هذا الأمر فى الاعتبار ، وتحصى الغرب بأكمله داخل إطار المسيحية رغم هذا الرفض للدين وهجره والخروج عليه ، وترتبط بهذا أيضا مسألة تحديد الانتماء الدينى الحقيقى . فقد نجحت بعثات التنصير المسيحية فى إدخال أعداد كبيرة في المسيحية بوسائل مختلفة بعضها مادى بحت باستخدام الإغراءات المادية والاقتصادية والخدمات التعليمية والطبية ، وقد دخل فى النصرانية بهذه الوسائل أعداد كبيرة لا تفهم المسيحية ولم تدخلها عن فهم حقيقى أو عن اقتناع بها .

ويؤثر أيضا فى صحة الإحصاءات الخاصة بالأديان حركة انتشار الأديان وما ينتج عنها من تحول دينى فتزيد أعداد التابعين لدين معين ، وتنقص أعداد التابعين لدين آخر لأن التحول هو الخروج من دين والدخول فى دين آخر ، ويؤدى هذا إلى زيادة فى الديانات التى تعتقد فى العالمية مثل الإسلام والمسيحية والبوذية ، ونقص فى الديانات الآخرى التى يتم التحول منها . ولا يمكن ضبط هذه الحركة من الانتقال من دين إلى دين آخر لأنها حركة دائمة مستمرة . كما تؤثر فى صحة الإحصاءات الدينية هجرة الأفراد من بلد إلى بلد آخر

مثل هجرة العديد من المسلمين إلى أوربا وأمريكا ، وهجرة العديد من اليهود إلى إسرائيل ، وهجرة العديد من سكان شبه الجزيرة الهندية بأديانهم المختلفة إلى الغرب . وحركة الهجرة تجعل من الصعب تتبع الأعداد الحقيقية لأتباع الأديان المهاجرين إلى مناطق مختلفة من العالم مع الوضع فى الاعتبار أن الهجرة قد تكون دائمة أو مؤقتة مع إمكانية الوقوع فى خطأ تكرار الإحصاء أو ازدواجيته بالنسبة إلى العديد من الأفراد . وعلى وجه العموم تؤثر حركة الأديان المستمرة و انتشارها فى بعض المناطق ، وتوقف هذا الانتشار فى مناطق أخرى، وحركة ردة بعض المنتمين وعودتهم إلى ديانتهم السابقة --- يؤثر كل هذا فى دقة الإحصاء فحركة الأديان بين الانتشار والانحسار تمنع من الوصول إلى بيانات دقيقة لأعداد التابعين للأديان .

ثانيا : بعض التصنيفات العلمية للأديان :

اهتمت بعض العلوم المختلفة بعمل تصنيفات للأديان تعكس اهتمامات هذه العلوم وتخصصاتها ، ومن أهم هذه التصنيفات العلمية التصنيف الجغرافى الذى يعكس اهتمام علم الجغرافيا بالتوزيع الجغرافى للأديان ، والتصنيف التاريخى الذى يهتم بتصنيف الأديان حسب تاريخ نشأتها ، وحسب تطورها فى التاريخ . وقد طور علماء الأديان تصنيفا دينيا موضوعيا يلتزم بالعامل الدينى فى التصنيف بدلا من العوامل الجغرافية والتاريخية ، وفى الصفحات التالية عرض موجز لهذه الأنواع الثلاثة من التصنيفات .

١ - التصنيف الجغرافى للأديان :

يتبع هذا التصنيف علم الجغرافيا ونظرا لتطور الاهتمام الجغرافى بالأديان فقد نشأ ما يسمى بجغرافية الأديان ، وهو تخصص يهتم بالموضوعات ذات الصلة بالجغرافيا فى دراسة الأديان منها ما يختص بالتوزيع الجغرافى للأديان ، وعمل الأطالس الجغرافية التى تحددمناطق انتشار الأديان فى العالم ، وترصد حركة انتشار الأديان . وتهتم جغرافية الأديان بتحديد الصلة بين العوامل الجغرافية والفكر الديني ، وتأثير البيئة فى العادات والتقاليد الدينية ، وتتراوح التوزيعات الجغرافية للأديان بين تصنيفها تصنيفا واسعا حسب

قارات العالم، فتصنف الأديان إلى أديان أفريقيا ، وآسيا ، وأوروبا، والأمريكتين، واستراليا وذلك بحصر الأديان الموجودة فى كل قارة، وتوزيعها على أقاليم كل قارة (٢١).

وهو تصنيف محدود القيمة لأن بعض الأديان تنتشر فى أكثر من قارة ، وبخاصة الإسلام والمسيحية المنتشرتين فى معظم أو كل قارات العالم . ونجدكذلك أن بعض القارات تكاد تتكون غالبية سكانها من أهل دين واحد مع وجود بعض الأقليات الدينية التابعة لأديان أخرى ، فالقارة الأوربية تغلب عليها الديانة المسيحية وكذلك بالنسبة إلى الأمريكتين بينما يغلب الإسلام على القارة الأفريقية ، وتتوزع آسيا بين الإسلام والديانات الهندوسية والبوذية بالإضافة إلى الكونفوشيوسية فى الصين ، والشنتوية فى اليابان . وقد يظهر دين فى قارة وينتشر فى قارة أخرى مثل المسيحية التى ظهرت فى فلسطين ، بينما مناطق انتشارها الأساسية خارج آسيا.

وهناك تصنيف للأديان حسب الأقاليم الجغرافية المعروفة . ومن أوسع هذه التقاسيم توزيع الأديان إلى أديان الشرق وأديان الغرب ، وذلك حسب تقسيم العالم إلى شرق وغرب. وهو تقسيم جغرافى واسع يعكس خلفية سياسية وحضارية ، ويؤخذ علي هذا التقسيم نفس المآخذ التى ذكرناها بشأن التقسيم القارى للأديان ، ويقصد بأديان الشرق الديانات الهندوسية ، والبوذية ، والكونفوشيوسية ، والشنتوية ، والتاوية وغيرها من ديانات الشرق الأقصى ويقصد بأديان الغرب اليهودية والمسيحية والإسلام (٢٢) . والإسلام هنا لا يمكن فى الحقيقة وصفه بأنه دين غربى أو دين شرقى فهو جغرافيا ينتمى إلى الشرق وله انتشار فى الغرب . كما أن المسيحية واليهودية فى الأصل دينان شرقيان حيث ظهرتا فى الشرق الأدنى وانتشرتا فى الغرب .

ومن التصنيفات الغربية أيضا تقسيم الأديان حسب الأقاليم الجغرافية المتبعة فى تقسيم العالم . فهناك ديانات الشرق الأدنى ، وديانات الشرق الأقصى ، وأحيانا ديانات الشرق الأوسط . وهناك ديانات غرب أفريقيا ، وشرق أفريقيا ، وهناك توزيع للأديان حسب بعض المناطق الجغرافية . فيقال ديانات شبه القارة الهندية ، وديانات الاتحاد السوفيتى ، وديانات العالم العربى ، وهى مناطق جغرافية تتبع عوامل سياسية فى

التقسيم .

وقد تم توزيع الأديان القديمة حسب المناطق السياسية مثل ديانات بلاد النهرين ، وديانات المنطقة السورية ، وديانات آسيا الصغرى أو بلاد الأناضول ، وديانات فارس (٢٣) . وفى النهاية هناك تصنيف جغرافى للأديان حسب البلدان فيقال مثلا ديانات فلسطين ، وديانات شبه الجزيرة العربية ، وديانات المكسيك ، وديانات الهند ، وديانات الصين ، وديانات اليابان . . . . . (٢٤) .

ويعد التصنيف الجغرافى تصنيفا علميا جيدا فى كثير من الأحيان وبخاصة عندما لا نستطيع الوصول إلى تحديد دينى موضوعى دقيق لديانات بعض المناطق مثل ديانات الشرق الأقصى ، فبينما يجمع التوحيد بين اليهودية ، والمسيحية والإسلام لا نجد مفهوما دينيا واحدا يجمع بين أديان الشرق الأقصى ، وهنا يبرز التحديد الجغرافى لحل هذه المشكلة. وهذا التصنيف الجغرافى مفيد أيضا فى معرفة الأديان حسب مواقع انتشارها ونشأتها ، فهو يعرف بالواقع الجغرافى للأديان من حيث أماكن الانتشار ، وحجم الانتشار ، وتداخل الأديان فى بعض المناطق ، ويحتاج هذا التصنيف الجغرافى إلى التغيير والتجديد المستمر وذلك بسبب حركة انتشار الأديان فى العالم والتى تغير من الخريطة الدينية للعالم بشكل مستمر وبخاصة مع الأديان التى تسعى للانتشار استنادا إلى مبدأ العالمية ، ونخص بالذكر الإسلام والمسيحية والبوذية ، فهذه الأديان تغير في حركتها المستمرة الأوضاع الدينية للبشرية ، وتحتاج حركتها إلى متابعة وإعادة توزيع جغرافى حسب الواقع الدينى للشعوب .

٢ – التصنيف التاريخى للأديان :

هو تصنيف يرتب أديان العالم تاريخيا حسب ظهورها فى التاريخ وعادة ما يتبع التقسيمات الخاصة بالعصور التاريخية إلى عصور قديمة ووسيطة وحديثة، فتقسم الأديان أحيانا إلى ديانات بدائية وديانات قديمة، وديانات وسيطة وديانات حديثة، وأحيانا تقسم

إلى ديانات بدائية وديانات حضارية ، وأحيانا أخرى إلى ديانات العصور البدائية والقديمة، وديانات الحضارات التاريخية ، وديانات العصور الحديثة ، وهى عادة ما ترتب ترتيبا تاريخيا حسب زمن النشأة أو الظهور (٢٥) وقد يلحق تاريخ الأديان بتواريخ الشعوب فبعد عرض التاريخ السياسى للأمم يعرض تاريخها الدينى ، وكثير من المصادر القديمة تجمع بين التاريخ السياسي والتاريخ الدينى للشعوب .

وهناك عدة مشاكل تواجه التصنيف التاريخى للأديان منها عدم تحديد زمن نشأة الكثير من الأديان تحديدا دقيقا وبخاصة الديانات البدائية وبعض الديانات التاريخية . وهناك مشكلة تزامن ظهور بعض الأديان ، وصعوبة ترتيب ظهورها ترتيبا دقيقا وخاصة عندما تصحب شخصية مؤسس الدين أساطير وخرافات تغطى على الجانب التاريخى . ومن الأديان التى ظهرت فى زمن متقارب البوذية، والجينية، والزرادشتية، والكونفوشيوسية ، واليهودية ، فكلها تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد ، وقد ارتبطت معظم الشخصيات المؤسسة لهذه الأديان بأساطير تحجب الرؤية التاريخية لعصورهم وظروف تأسيس دينهم . ومع الصعوبة فى تحديد تواريخ نشأة بعض هذه الأديان تظهر صعوبة تحديد نهايات بعض الأديان فى التاريخ . وبالنسبة لديانات التوحيد فإن التصنيف التاريخى يهتم بتحديد ظهورها فى التاريخ ولكنه لا يهتم بالنظرية الدينية السائدة فيها والتى تعتبر التوحيد دينا قديما يعود إلى بداية التاريخ الإنسانى ، وفى حالة الإسلام مثلا تعتبر النظرية الإسلامية الدين الإسلامى دين البشرية منذ البداية فهذه الاعتبارات التاريخية النظرية لا يعتمد عليها عادة فى التصنيف التاريخى للأديان الذى يهتم فقط برصد الواقع التاريخى للأديان ، ولا يؤرخ لنظريات فى الدين .

كما أن من عيوب التصنيف التاريخى أنه يعمل على أساس من الواقع التاريخى للأديان فكما أنه لا يعترف بالنظريات الدينية حول الأصل التاريخى للدين فهو أيضا لا يعترف باستمرار الفكر الدينى الخاص بدين معين رغم نهاية هذا الدين فى التاريخ ، فالدين قد ينتهى فى شكله الأساسى الأصلى ويظهر فى شكل فرق دينية أو مذاهب ، أو

فى بعض التأثيرات على المذاهب الأخرى . ومن ناحية أخرى من الصعب فرض تقسيمات العصور التاريخية على تاريخ الأديان وذلك لأن تاريخ الأديان لا يرتبط بالضرورة بتاريخ الشعوب والدول ، فمثلا القول بديانات وسيطة وديانات حديثة يحتاج إلى إعادة نظر إلا إذا كان المقصود هو الحديث عن الديانات الموجودة فى العصر الوسيط ، أو الديانات الموجودة فى العصر الحديث ، وليس عن نشأة ديانات فى العصر الوسيط والحديث ، ومن الممكن الحديث عن الأوضاع الدينية فى العصرين الوسيط والحديث ولكن لا يمكن إخضاع الأديان للتقسيم التاريخى بشكل حرفى وفق أقسام العصور التاريخية المعروفة .

٣ - التصنيف الدينى الموضوعى للأديان :

هذا التصنيف يعتمد على العامل أو الموضوع الدينى فى التصنيف ، فقد ثبت لمؤرخى الأديان أن التصنيفات التابعة لعلوم أخرى مثل التاريخ أو الجغرافيا رغم قيمتها وفائدتها فهى لا تعبر من المحتوى الموضوعى للأديان ، ولا تستند إلى الفكر الدينى ذاته . ومن ثم كان الاعتقاد فى أن الأديان يمكن تصنيفها استنادا إلى طبيعتها الدينية وذلك باختيار مفهوم أو اعتقاد دينى واتخاذه عاملا للتصنيف (٢٦) ويعتبر هذا النوع من التصنيف من أنسب التصنيفات وأكثرها مناسبة للأديان ، وهو يقوم على أساس من تشابه الأديان واختلافها فى العقائد والمفاهيم الدينية . ومن الممكن لذلك جمع الأديان المتشابهة فى مجموعة دينية واحدة باسم الموضوع الدينى أو الاعتقاد الأكثر دورانا فيها . وبالنظر فى الأديان نظرة مقارنة تم الوصول إلى تحديد عدد من العوامل أو المفاهيم الدينية التى يمكن تصنيف الأديان على أساسها .

ومن أول المفاهيم الدينية التى تميز بعض الأديان عن بعضها مفهوم الألوهية ، فهو الأساس فى بعض الأديان بينما هو غير موجود فى بعض الأديان الأخرى ، ولذلك صُنفت الأديان أحيانا إلى أديان إلهية وغير إلهية ، أى أديان تقوم على أساس من الاعتقاد فى الألوهية وأخرى يغيب فيها مفهوم الألوهية ، وداخل المجموعة التى تعتقد فى الألوهية هناك اختلاف حول عدد الآلهة المعبودة فيتم التقسيم الداخلى حسب عدد الألهة . فأصبح هناك الديانات التعددية التى تعتقد فى أكثر من إله . وهناك الديانات التوحيدية التى

تعتقد فى وجود إله واحد مستحق العبادة . وبين المجموعتين هناك ديانات تعتقد فى وجود إلهين وتسمى بالديانات الثنوية أو الثنائية ، ويتبع المجموعة الأولى معظم الديانات القديمة ذات العلاقة بالطبيعة والتى تعددت فيها العناصر الطبيعية بقواها المختلفة ، كما تتبعها أيضا معظم ديانات الحضارات التاريخية وبخاصة فى منطقة الشرق الأدنى القديم مثل الديانة المصرية القديمة ، وديانات آشور وبابل ، وديانات اليونان والرومان وشعوب الأناضول وغيرهم . ويتبع المجموعة التوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلام على اختلاف بينها فى مفهوم التوحيد وطبيعة الألوهية ، ويتبع المجموعة الثالثة الديانة الزرادشتية والفرق التابعة لها مثل المانوية والمزدكية ، وهكذا يعتمد هذا التصنيف على فكرة الألوهية وعلى عدد الآلهة المعبودة .

واستناداً إلى فكرة الألوهية أيضا تم تصنيف الأديان إلى إلهية ووضعية ، أى إلى ديانات إلهية المصدر وأخرى إنسانية المصدر ، وقد اتخذت المجموعة الإلهية مسميات متشابهة إستنادا إلى إلهية مصدرها ، فهى تسمى أحيانا بالديانات السماوية فى مقابل الديانات الأرضية التى وضعها الإنسان ، وتسمى أيضا بديانات الوحى أى التى تعتمد على مصدر خارجى للمعرفة الدينية وهو الوحى الإلهى فى مقابل الأديان التى مصدرها المعرفة الإنسانية بدون الاعتماد على الوحى أو أية مصادر خارجية للمعرفة . ويطلق عليها أحيانا إسم الديانات الكتابية أى التى تعتمد على كتاب موحى به فى مقابل الأديان التى ليس لها كتب وحى ، وتعتمد على كتابات مؤسسيها وأقوالهم أو غير ذلك من النصوص الإنسانية . وفى بعض الأحيان تسمى هذه الديانات بديانات الأنبياء والرسل عليهم السلام وذلك لارتباطها بمجموعة من الأنبياء والرسل المتلقين للوحى الإلهى فى صور متعددة والمبلغين لمضمون الوحى إلى قومهم ، ولأن شخصية النبى أو الرسول هى الشخصية المميزة فى ديانات الوحى وليس لها نظير فى الديانات الأخرى فهى تسمى أحيانا بالديانات النبوية .

وبالإضافة إلى عامل الألوهية والتوحيد وما تفرع عنهما من مسميات هناك مفاهيم

أخرى تمت الاستعانة بها فى تصنيف الأديان ، ومنها مثلا تصنيف الأديان إلى عالمية وقومية أو عالمية وشعبية محلية (٢٧) ، وذلك حسب رؤية القوم لطبيعة دينهم وطبيعة علاقتهم بالإله أو الآلهة المعبودة ، فالديانة العالمية يعتقد أهلها أنها ديانة صالحة للعالم كله وليست خاصة بقوم بعينهم ، بينما الديانة القومية ديانة خاصة يعتقد أهلها أنها تخصهم دون غيرهم ، ومن النوع الأول الإسلام والمسيحية والبوذية فهى ديانات تقول بالعالمية ، ومن النوع الثانى الهندوسية واليهودية واللتان تدعيان الخصوصية ، ومثلها أيضا الديانات القبلية البدائية التى يرتبط فيها الإله بالقبيلة أو الجماعة فى رباط عرقى دموى ، ومثلها أيضا عبادة الآباء والأجداد . واستنادا إلى العالمية والخصوصية فى الدين يمكن تقسيم الأديان إلى أديان دعوية تبليغية ، وأخرى غير دعوية . فالديانات العالمية تسعى إلى الانتشار وتقوم بجهود فى سبيل نشر عقائدها ومفاهيمها . وأما الديانات الخاصة القومية فمن طبيعتها عدم الرغبة في الدعوة والتبليغ لأن الإله فيها قومى وليس عاما لكل البشرية . فاليهودية مثلا تدعى العالمية من حيث صلاحية مفاهيمها الدينية للعالم كله ومن حيث أن إلهها إله للعالم كله ، ومع ذلك تتمسك بالخصوصية والقومية فى احتكار الإله الواحد لنفسها والاستئثار بالتوحيد والضن به على غيرها .

وهناك تصنيفات موضوعية للأديان تعتمد على البعد أو التوجه الرئيسى فى كل مجموعة من الأديان، فمثلا ديانات الشرق الأقصى يطغى عليها الطابع الفلسفى لأنها تقدم فلسفات للوجود وللطبيعة وللكون، ولذلك سماها بعض مؤرخى الأديان بالديانات الفلسفية فى مقابل ديانات التوحيد المعتمدة على الوحى الإلهى(٢٨). وهذا التقسيم يعتمد على مصدر المعرفة فى المجموعتين باعتبار مصدر الأولى مصدرا عقليا فلسفيا ، بينما مصدر الثانية الوحى ، ويلعب العقل دور المفسر للوحى. ويفضل بعض مؤرخى الأديان تسمية مجموعة ديانات الشرق الأقصى بديانات التصوف ، وذلك لأن الزهد أو التقشف هو الأسلوب أو الطريقة التى رسمتها هذه الأديان لتحقيق الخلاص للمعتقدين فيها ، وكذلك لاعتمادها على الرياضات الروحية والتأمل فى ممارساتها وطرق العبادة فيها (٢٩) .

أما الديانات التوحيدية فالبعد الصوفى ليس أصيلا فيها ، إنما هو وافد إليها من ديانات الشرق الأقصى ، فاستخدم التصوف كعامل مميز للمجموعة الأولى عن المجموعة الثانية ، واستخدم بعض مؤرخى الأديان الصفة الأخلاقية لديانات الشرق الأقصى كصفة مميزة لها عن بقية الأديان فأطلق عليها اسم الديانات الأخلاقية . وهذا لا يعنى أن الديانات الأخرى لا تهتم بالأخلاق بل المقصود أن الأخلاق هى الأصل والأساس فى بعض ديانات الشرق الأقصى بينما فى ديانات التوحيد مثلا نجد أن الأخلاق مرتبطة بالدين وهى نتيجة من نتائجه ، أو هى التطبيق العملى للعقيدة فى الحياة . فالدين أصل والأخلاق عمل وتطبيق لمعطيات الدين . ويمكن الاستغناء عن كلمة « دين » فى تعريف معظم ديانات الشرق وتعريفها بأنها نظم أخلاقية هدفها تنظيم علاقات الأفراد داخل المجتمع من خلال مجموعة من المبادىء والقيم الأخلاقية . وتتضح هذه الصورة فى ديانات الصين واليابان كما تظهر فى البوذية والهندوسية . وتتميز هذه المجموعة من الديانات بأنها تقدم فلسفات للوجود والحياة تمخضت عن نظم أخلاقية يتم الوصول إليها وتحقيقها من خلال الطريق الصوفى ، ولذلك فهى ديانات فلسفية أخلاقية صوفية .

وفى مقابل هذا اتصفت ديانات التوحيد بأنها ديانات تشريعية وسميت كذلك عند بعض مؤرخى الأديان [٣٠] . فهى ديانات تعتمد على الشرائع التى وردت ضمن الوحى الإلهى لكى تنظم على أساسها الحياة الإنسانية . ومن طبيعة الشريعة التكليف ، فالإنسان مكلف باتباع الأحكام والتشريعات الإلهية وأداء التكاليف ، والفروض الدينية والشرعية فى الديانات التوحيدية تقابل الطريقة فى الديانات الصوفية . أما الأخلاق فهى مربوطة بالشريعة فى ديانات الوحى بينما هى مربوطة بالطريق الصوفى فى ديانات الشرق الأقصى . وفى بعض الأحيان تصنف الأديان حسب هدفها وغايتها النهائية ولأن معظم ديانات الشرق الأقصى ومعها اليهوديه والمسيحية حددت هدفها فى تحقيق الخلاص الإنسانى ، مع الاختلاف فى موضوع الخلاص وطرق تحقيقه ، فقد سميت هذه الأديان جميعها « بديانات الخلاص » ولا ينطبق هذا المسمى على الإسلام لأنه لم يحدد مشكلة معينة للإنسان ليتم الخلاص منها بأسلوب دينى معين . فهدف الإسلام تحقيق طاعة

الإنسان لله سبحانه وتعالى ، وإعلان خضوع واستسلام الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية. والإسلام ليست له قضية معينة يسعى إلى تخليص الإنسان منها كما فعلت كل أديان العالم ، ولذلك لا يمكن إدراجه تحت تصنيف ديانات الخلاص .

وقد فضل بعض دارسى الأديان تسمية ديانات الشرق الأقصى باسم ديانات النرڤانا (٣١) لأنها تسعى إلى تحقيق الخلاص الإنسانى بإخراج الإنسان من الدنيا بما فيها من آلام وشقاء ومعاناة وإدخاله فى النرڤانا ، وهى حالة ذهنية يتحقق فيها السلام والخلاص للإنسان من خلال فناء ذاته أو اتحاد روحه مع روح العالم كما هو الحال فى الهندوسية ، أو بالفناء فى النرڤانا وهى حالة من العدم والسلام الروحى لا يشعر فيها الإنسان بالحاجة إلى العالم الدنيوى ومتطلباته المادية المسببة للمعاناة والشقاء والآلام .

ومن هذا العرض السابق للتصنيفات الخاصة بالأديان يتضح أن التصنيف الدينى الموضوعى يعد أفضل التصنيفات لاعتماده على المفهوم الدينى أو العامل الدينى فى التصنيف ، ولا يعتمد على أية عوامل خارجية أى من خارج الأديان ، وهذا هو سبب انتشار هذا النوع من التصنيف فى الدراسات الدينية الخاصة بعلم تاريخ الأديان وعلم مقارنة الأديان .

الباب الثاني
ديانات الشرق الأقصى
الفلسفية والأخلاقية

الفصل الأول
الديانات الهندية

الفصل الأول

الديانات الهندية

مقدمة : خصائص الفكر الديني الهندي

تعتبر الهند المهد الأول لعدد من أديان العالم الكبرى التى نشأت أصلاً فى شبه القارة الهندية ثم انطلقت إلى بقية بلدان الشرق الأقصى حيث تركت فيها تأثيرات باقية إلى يومنا الحالى . بل لقد أدى انتشار الفكر الدينى الهندى فى الصين واليابان وبقية الشرق الأقصى إلى نشأة وتطور ديانات جديدة ارتبطت بأصلها الأول ، وتكيفت مع أوضاعها الجديدة ، وأخذت شكلاً جديداً أصبح ينسب إلى بلده الجديد مع الاعتراف بالروابط القوية ببلده القديمة الهند . لقد ظهرت فى الهند الديانات الهندوسية (البراهمية) والبوذية والجينية . ومع أن البوذية والجينية تمثلان ردود فعل دينية معارضة للهندوسية فهى تقدم رؤية دينية معتمدة على الرؤية الهندوسية القديمة ، ويمكن اعتبارها فى نشأتها الأولى وقبل تطورها الخارجى والداخلى حركات إصلاح دينية للهندوسية . ثم تتحرك هذه الديانات وتخرج على إطار شبه القارة الهندية لتكون لنا أسرة دينية تقترب أو تبتعد عن أصلها الهندي حسب الظروف والأوضاع الدينية لشعوب الشرق الأقصي وبخاصة فى الصين واليابان والتبت . ولقد انتشرت الديانة البوذية على وجه الخصوص انتشاراً واسعاً خارج موطنها الأصلى فى الهند ، وتمكنت من التغلغل فى فكر الشرق الأقصى الدينى تغلغلاً قوياً مكنها من تحقيق الوجود المستقل مع التكيف والتفاعل مع بيئتها الجديدة ، كما مكنها فى نفس الوقت من الاندماج فى الفكر الدينى الأصلى فى هذه البيئات وتكوين شكل دينى جديد يحمل فى طياته أصولا بوذية وإن ظهر فى شكل تلفيقى توفيقى حاملاً إسماً دينياً جديداً . وهذا حال معظم الديانات الجديدة التى ظهرت فى الصين مثل التاوية والكونفوشيوسية كما هو حال ديانات اليابان مثل الشنتوية . وكلها عاشت إلى جانب بوذية مستقلة عن بوذية الهند وهى الأصل ، وسميت بالبوذية الصينية أو البوذية اليابانية تفريقاً لها عن الأصل الذى تطورت منه .

ويجمع أديان الهند فى الداخل والخارج بعض السمات العامة التى استمدت من أصلها

الهندى . فهى أديان تشترك فى رؤية دينية واحدة للكون مع الاختلاف النسبى فيما بينها، ولذلك يطلق عليها بعض مؤرخي الأديان مسمى « أديان القانون الكونى الأزلى » (٣٢) لأنها تصدر عن قوانين للوجود ثابتة ، كما أنها كونت رؤية دينية لا تعتمد على فكرة الألوهية وبخاصة فى شكلها الذاتى الشخصى . كما أنها طورت لنفسها فهماً للخلاص الدينى مستقلاً استقلالاً تاماً عن الخلاص الذى طورته الديانات الكتابية وبخاصة اليهودية والمسيحية .

كما يجمع أديان الهند أيضاً أن فكرها ليس تاريخياً فالتفكير الهندى تفكيردائري وليس طولياً (٣٣) ، ومن ثم فالشعور بالزمن لا حدود له ، ويطغى الإحساس بالأزلية أو اللانهائية على الإحساس التاريخى المحدود . وقد ضعف بذلك الاهتمام بالتاريخ وحل مكانه الاهتمام بحل أسرار الحياة وألغازها الأبدية فالتركيز على قضايا الوجود الإنسانى داخل الكون ، وكيفية تحقيق التواؤم بين الإنسان والكون الذى خلق فيه ويعيش بداخله ، ولذلك مالت أديان الهند إلى التفكير الفلسفى التأملى ، ونزعت إلى التفكير المجرد والتصور الكونى المعتمد على التأمل ، ودفعت بالإنسان إلى تجاوز النفس المحدودة من خلال الاتحاد فى روح العالم أو النفس العالمية كما تقول البراهمانية ، أو الفناء فى عالم النيرڤانا كما تقول البوذية . إن مشكلة أديان الهند هى الحياة أو الوجود حيث يبدو الوجود وهمياً كما تبدو الحياة وهمية ولا حقيقية ، وظلمة لا نور ، وموتا لا حياة . ولذلك فالهدف العملى لأديان الهند الخروج بالإنسان من عالم الوهم والظلمة والموت إلى عالم الحقيقة والنور والحياة(٣٤) . وقد أعطت الديانات الهندية تصورها لهذه المشكلة ورؤيتها للعلاج الذى يحقق خلاص الإنسان من المحدود والمنتهى والدخول فى عالم اللامنتهى . إن مهمة الإنسان فى هذه الأديان هى هجرة عالمه الواقعى المحدود ، وترك نفسه المحدودة بكل علاقتها وما يربطها بهذا العالم فيصبح واحدا مع الحقيقة الأبدية المطلقة بالعبور من ظلمة اللاحقيقة إلى نور الحقيقة (٣٥).

ومن أهم ما يميز الفكر الدينى الهندى أيضاً أنه فكر جمع بين النظرية والتطبيق فاهتم اهتماماً أساسياً بوضع الأسس العلمية لعلاج مشاكل الإنسان الوجودية . وهذا يفرق بين الفكر الدينى الهندى بمنحاه الفلسفى عن الفلسفة اليونانية التى اهتمت بالتجريد والتنظير

والتقعيد دون الاهتمام بالتطبيق العملى للنظريات الفلسفية فى الحياة الإنسانية فحققت بذلك الانفصال الكلى بين الفلسفة والدين . وينطبق هذا أيضاً على الفكر الأخلاقى لفلاسفة اليونان الذين ظل فكرهم الأخلاقى فكراً نظريا لا يخرج عن حدود التصور والتأمل . وظلت المدينة الفاضلة عندهم مجرد رؤية فلسفية أخلاقية نظرية وحلماً من أحلام الإنسانية .

أما فى الفكر الدينى الهندى فالإطار النظرى التجريدى رغم أهميته إنما هو مقدمة ضرورية ومجرد قاعدة لبناء الحياة العملية . فتحقيق خلاص الإنسان من دائرة التناسخ وحياة الموت والميلاد المتكرر تتطلب تطبيقاً عملياً للنتائج أو الحلول التى تم التوصل إليها من خلال التأمل الفلسفى بمعنى أن يتحول الفكر النظرى حول مشاكل الوجود إلى فلسفة عملية تطبيقية يتم بها الخلاص المتوقع . وتهدف هذه الفلسفة العملية إلى إعادة أو صياغة أو تشكيل الشخصية الإنسانية ، أى خلق إنسان جديد متحرر من قيود المادة وسجن الروح فى عالم المادة . وهذا التشكيل الجديد للإنسان لا يتم فجأة إنما هو نتيجة تدريب ونظام شاق يحتاج إلى المجهود والصبر الإنسانى الذى يمكن الإنسان فى النهاية من تحرير روحه من أسر المادة ، وعودة الروح إلى جوهرها الأزلى ووجودها الأبدى فتتحد فى الروح الكبرى روح العالم (براهما) أو تدخل فى عالم النيرفانا الأبدى .

والطريق العملى المؤدى إلى الخلاص فى الفكر الهندى هو طريق التصوف والزهد والتقشف، وتتصف أديان الهند بل تتميز عن غيرها من المجموعات الدينية باعتبار التصوف والزهد الطريق الأول الأساسى إلى الخلاص . فالزهد الموجود فى الديانات غير الهندية زهد ثانوى ولا يعبر عن فكر أصيل ، فالزهد هو طريق الخلاص وهو يتناسب مع طبيعة المشكلة فى أساسها النظرى التأملى . فإذا كانت مشكلة الإنسان تتمثل فى أن روحه ذات الأصل أو الجوهر الأزلى تعلقت بالعالم المادى الذى حجب هذه الأزلية ، فالعلاج إذا هو فى ترك العالم المادى وهجره حتى تتخلص الروح من سجنها المادى ، وتعود إلى جوهرها ، وتتحد فى الروح الكونية تاركة عالم الوهم واللاحقيقة إلى مصدر الحقيقة المطلق (٣٦) والزهد هو الطريق المؤدى إلى هجر العالم المادى بملذاته وشهواته ، والزهد مرحلة ضرورية لتحقيق التقدم الروحى والوصول بالروح إلى جوهرها ومن ثم يمكنها من الاتحاد مع الحقيقة المطلقة أو روح العالم .

مما لاشك فيه أن فلسفة الدين فى الهند تقوم على أساس من تحليل الواقع الإنسانى وذلك

بالتعرف على أشكال المعاناة الإنسانية وتحديد أسباب المعاناة ، ووضع علاج لهذه المعاناة . وفى عملية ربط للجانبين التأملى والعملى فى الفلسفة الدينية الهندية يقول چون كولر : «تشكل أولوية الاعتبارات العملية المندرجة فى الفلسفات الهندية جوهرها بينما تحدد ضرورة الاعتبارات النظرية هيكلها (٣٧) ومعنى هذه العبارات البسيط هو أن الجانب العملى يمثل جوهر فلسفة الدين فى الهند بينما يمثل الجانب النظرى هيكل هذه الفلسفة الدينية » .

ويشرح كولر هذا التركيز على الحل العملى بقوله :اختارت الهند التشديد على ضبط الرغبات . . . . وهى تميل إلى التشديد على الانضباط الذاتى والسيطرة على النفس كشرط مسبق للسعادة والحياة الخيرة ، فالسيطرة على الذات ، لا إشباع الرغبات ، هى الطريق الأساسى للقضاء على المعاناة (٣٨) ، وبذلك أصبحت الفلسفة الهندية ممارسة عملية فهى فن العيش فى سيطرة المرء السيطرة الكاملة على ذاته . فالممارسة العملية هى المحك النهائى للحقيقة ، والرؤية الفلسفية لا بد أن تطرح فى مجال هذه الممارسة كمحك لاختبار الحقيقة الفلسفية (٣٩) ولهذه جمعت أديان الهند بين الدين والفلسفة وحققت التكامل بينهما فوضعت الفلسفة موضع التطبيق والممارسة ولم تميز بين الدين والفلسفة (٤٠) ويلاحظ أنه بإضافة البعد العملى فى الفلسفة الهندية وتصور هذا البعد العملى فى نظام زهدى للتخلص من أسباب المعاناة كقضية أساسية توفر للفكر الدينى الهندى ثلاثة عناصر أساسية فهو فكر يجمع بين الدين والفلسفة والتصوف ، والتصوف رغم أنه شكل من أشكال التدين فهو يمثل العلاج العملى الذى نتج عن تحليل معرفى لأسباب المعاناة . وهنا لابد من الفصل بين الدين والتصوف فالدين يمثل القاعدة النظرية بما تحتويه من معتقدات وأفكار دينية ، بينما التصوف ، هنا هو الطريق المؤدى إلى تحقيق الخلاص من أسباب المعاناة . والفلسفة هى وسيلة التفكير التى تم بها الوصول إلى تحديد المشكلة وطبيعتها من خلال التأمل فى الواقع داخل الوجود وتحديد طبيعة النفس وكيفية خلاصها . ويمكن جمع مواصفات الفكر الهندى فى أنه فكر دينى فلسفى صوفى ، أو هو فلسفة دين صوفية .

ولأن الطريق الذى تم اتخاذه عملياً هدفه تحرير الإنسان من العلائق المادية التى هى سبب معاناته ، وتحقيق الحياة الخيرة فإن هناك بعداً أخلاقياً أساسياً يضاف إلى الأبعاد الثلاثة المذكورة : الدينى والفلسفى والصوفى . لقد ارتبط الشر بالمادة والخير هو فى التخلص من التعلق بالمادة وما يرتبط بها من آفات وشرور حجبت النفس عن أصلها ، وجعلتها تسير حسب قانون الكرما الذى يعتبر الفعل الإنسانى هو السبب فيما تؤول إليه حياة الروح الإنسانية في وجودها الماضى أو الحالى أو المستقبلى ، فمبدأ العلية أو السببية هو المحدد لخبرة الإنسان الأخلاقية وتجربته الروحية ، فالكرما تشير إلى العلاقة بين نوعية فعل الإنسان والوضع الذى أصبح عليه ، وتؤكد على التأثير الخيّر أو السيء لأفعال الإنسان فى تحديد مصيره وطبيعة وجوده اللاحق . وبهذا الشكل تأخذ فلسفة الدين الهندية طابعاً أخلاقياً حيث الاعتقاد فى وجود عدالة أخلاقية كلية ، وأن العالم أو الكون مسرح أخلاقى كبير تديره العدالة، وتقع المسئولية الأخلاقية فيه على الإنسان ومن خلالها يتحدد مصيره فى الماضى والحاضر والمستقبل ، فالعدالة هى التى تحكم الكون . (٤١) .

أولاً : الديانة الهندوسيـة

أولا : الديانة الهندوسية

من الصعب تعريف الهندوسية بنفس الدقة التى يمكن بها تحديد أو تعريف الديانات الأخرى مثل اليهودية ، والمسيحية والإسلام ، وذلك لأن مصطلح « الهندوسية » لم يستخدمه الهنود أنفسهم الذين لم يضعوا اسما محددا لدينهم . ويعود ذلك إلى اتساع مفهوم الهندوسية ليشمل العديد من عقائد الهند ، وعاداتها الدينية ، وطرقها المتعددة إلى الخلاص ، كما يرجع هذا أيضا إلى تعدد عصور الديانة الهندوسية بحيث أن المسمى لم يعد صالحا لإطلاقه على تاريخ الفكر الدينى الهندى منذ بدايته وحتى العصر الحديث . وكلمة « هندى » لم يستخدمها الهنود الآريون الذين طوروا المعتقدات الهندية ووحدوها فيما يسمى بالهندوسية . فقد سموا أنفسهم بالآريين ، وأطلقوا على دينهم اسم الطريقة الآرية (Arya - dharma) (٤٢) وبعد ظهور كتب الڤيدا المقدسة وتشكيل الدين حولها أطلقوا على ديانة الڤيدا اسم (طريقة الڤيدا) . ويجب أن نشير هنا أيضاً إلى أن كلمة الهندوسية ليست كلمة هندية أصيلة ، ولكنها تمثل النطق الإيرانى للمصطلح الهندى . فمنذ الغزو الإيرانى للسند تم نطق الكلمة سندو (Sindu) (وهو الإسم السنسكرينى لنهر الهند Indus) على أنها هندو Hindu وانتشر هذا النطق الخاطىء ، واشتقت منه المشتقات الأخرى مثل الهندوس Hindus والهندوسية "Hinduism ونهر الهند Indus والهند India والهنود Indians (٤٣) وقد امتد هذا الاستخدام الخاطىء ليطلق على السكان الأصليين لشمال ووسط وجنوب الأمريكتين . والدليل على صحة هذا الرأى السابق أن البوذا فى القرن السادس قبل الميلاد لم يعرف أو يستخدم المصطلح «هندوسية » وقد أطلق على الحقائق الدينية التى علمها مسمى «الحقائق الآرية »، كما أن مؤسس الديانة الچينية مهاڤيرا اعتقد أيضاً أنه يعلم « الطريقة الآرية الصحيحة »(٤٤) . ويلاحظ هنا أن مصطلح « الآرية » لا يستخدم بمعناه العرقى المشير إلى الجنس الآرى ، ولكن يستخدم بالمعنى الدينى المشير إلى النموذج أو المثال الدينى الآرى الذى يعد الأساس الدينى الهندى ، وقد عرفت دائرة المعارف الچينية الآرى بأنه النباتى الذى يلتزم بمبدأ اللا عنف أو عدم الأذى ، ويتبع طريق مهاڤيرا وتعاليمه (٤٤) .

وهكذا نجد أن كل أديان الهند على مختلف عصورها حاولت ربط نفسها بالطريقة الآرية للحياة فى نظرتها إلى الكون والمخلوقات على الرغم من أن هذه الأديان تختلف فيما بينها، ويعتبر بعضها مثل البوذية والجينية من الأديان المعارضة للهندوسية والمنشقة عليها. ويحاول مؤرخ الأديان أ.ل بشام A.L. Basham تعريف الهندى تعريفاً جامعاً بقوله الهندى هو الإنسان «الذى يقيم اعتقاداته وطريقة حياته على النظام الدينى المركب والممارسات الدينية التى نمت وتطورت عضوياً فى شبه القارة الهندية خلال ثلاثة آلاف عام»(٤٦) وواضح أن هذا التعريف يدخل فيه البوذى والجينى وكل أصحاب الديانات والفرق الأخرى التى تطورت داخل الهندوسية منذ بدايتها وحتى الوقت الحالى .

فالهندوسية دين قديم احتفظ بجوانب بدائية عديدة بقيت إلى جانب النظم الفلسفية المعقدة وهناك رأى يتفق مع هذه الرؤية الشاملة لمصطلح « الهندوسية » وهو أن هذه التسمية أطلقها المسلمون على كل سكان شبه القارة الهندية الذين لا ينتمون إلى الإسلام أو المسيحية أو أى دين آخر محدود . ويحتفظ بعض مؤرخي الأديان بالتسمية «هندوسية» لإطلاقها على الديانات التى تطورت فى الفترة بين القرنين التاسع الميلادى والحادى عشر الميلادى . ويطلق اسم البراهمانية على الديانة من القرن الثامن قبل الميلاد إلى القرن التاسع الميلادى ، وهذا يعنى أن الهندوسية اسم للدين فى عصر واحد فقط من عصور الفكر الدينى الهندى (٤٧) .

والهندوسية ديانة إثنية عرقية ، فهى دين وحدة ثقافية وجماعة دينية لا تحاول جذب غيرها إلى ديانتها ، وهى فى هذا تشبه اليهودية كديانة جماعة ذات ثقافة محدودة لا تهتم بالتبليغ والدعوة . وتختلف الهندوسية فى هذا عن البوذية فى اهتمام الأخيرة بالانتشار خارج إطار المجموعة الثقافية التى نشأت فيها . وتتميز الهندوسية من بين الديانات بعقيدة التناسخ والتى تقول بأن الروح تنتقل فى عدة أجسام خلال رحلتها فى الوجود حتى تصل إلى غايتها النهائية وأن كل الأشياء الحية لها أرواح متساوية تختلف من خلال قانون الكرما ، وهو تأثير الأعمال السابقة والتى تؤدى إلى تناسخ الروح فى عدة أشكال من الجسم . وتعرف الهندوسية أيضاً بالاعتقاد فى وحدة الوجود والقول بأن الله فى

كل شيء وأن الوجود هو الله . Monism (٤٨) .

وتتميز الهندوسية أيضاً بأنها ربطت الدين بالمجتمع من خلال نظام للطبقات اتخذ شكلاً دينياً أعطاه ثباتا وجعله غير قابل للتغيير إذ أن التغيير فى النظام الطبقى الاجتماعى يعد تغيرا فى الدين نفسه وفى النظام الدينى ، الأمر الذى جعل التغير فى النظام الاجتماعى من أعقد المشاكل الدينية التى تواجه المجتمع الهندى عبر العصور .

ويعطى أبو الريحان البيرونى فكرة عن كيفية الربط بين الطبقات والدين بقوله : « وهذه الطبقات فى أول الأمر أربع علياها البراهمية ، قد ذكروا فى كتبهم أن خلقتهم من رأس براهم وأن هذا الاسم كناية عن القوة المسماة طبيعة والرأس علاوة الحيوان فالبراهمة نقاوة الجنس ولذلك صاروا عندهم خير الناس ، والطبقة التى تتلوهم ،،كشتر ،، خلقوا بزعمهم من مناكب براهم ويديه ورتبتهم عن رتبة البراهمية غير متباعدة جداً ودونهم « بيتش » خلقوا من رجلى براهم وهاتان المرتبتان الأخيرتان متقاربتان ، وعلى تميزهم تجمع المدن والقرى أربعتهم مختلف المساكن والدور ، ثم أصحاب المهن . . . . ويسمون أنتز وهم ثمانية أصناف»(٤٩) . وتمثل الطبقات فى الفكر الهندى جزءا من القانون الكونى الأزلى .

ويعتقد جلازنب H. Glasenapp أن نظام الطبقات الهندى يعود بأصله إلى رغبة الغزاة الآريين - الذين عبروا إلى الهند عبر الممرات الجبلية فى شمال غرب البنجاب فيما بين ١٥٠٠ - ١٥٠ق.م - فى عزل أنفسهم عن الجنس الهندى الذى غزوه (٥٠) وقد تلقت ديانة الهند قبل الآريين تغيرات وتوضيحات مفصلة فى النصوص البراهمنية من بعد الألف الأولى قبل الميلاد . وتحولت هذه الديانة بعد هذه التفاصيل التى دخلتها إلى ديانة طقوس منظمة نتج عنها نظام معقد للكهنوت تمخض عن زيادة عظيمة فى قوة الكهنة وبخاصة لأن الإنسان الهندى العادى فقد القدرة على الإحاطة بكل التفاصيل والتفاسير التى أضيفت إلى الديانة ، وأصبح عاجزا عن فهم كل الطقوس والشعائر المرتبطة بالقرابين وكيفية تأديتها على النظام الصحيح ، وأصبح الاعتماد على الكهنة فى تأدية الطقوس اعتماداً كلياً ، وأصبحت وظيفة الكهنوت وظيفة وراثية يرثها الابن عن الأب فتكونت طبقة رجال الدين الكهنة التى احتلت قمة النظام الطبقى فى المجتمع الهندى . وتأتى بعدها فى المرتبة طبقة المحاربين التى ينتمى إليها الملوك ، وطبقة الفلاحين والحرفيين ، وفى النهاية تحتل

الطبقة الدنيا من السلم الاجتماعى طبقة الخدم والعبيد وتحمل اسم (شودرا) . ومع ذلك فهناك طبقة اجتماعية منبوذة وتعتبر طبقة نجسة ولذلك يسمى أفرادها « المنبوذون » وهم يعملون فى كل الأعمال غير النظيفة أو التى تسبب النجاسة ، ولهذا النظام الطبقى اعتبرت الهندوسية نظاما دينيا اجتماعيا .

وهناك فرق تنسب نفسها إلى الآلهة مباشرة ، وتعتبر نفسها سليلة الألوهية ، وهناك حدود اجتماعية ودينية فاصلة بين هذه الطبقات فالزواج يكون من نفس الطبقة ، والانتقال من طبقة إلى طبقة أخرى غير ممكن ، وغالبا ما يمارس الأفراد من الطبقة الواحدة نفس المهنة والتى تعتبر وراثية ، ولكل طبقة عادتها الاجتماعية وتقاليدها الخاصة بها(٥١) .

ويبدو أن نظام الطبقات بدأ معتمدا على اختلاف اللون والجنس والوظيفة ثم تطور ليرتبط بالدين ارتباطا عضويا ، فهو من الناحية التاريخية لا يعد معلما أساسيا فى الديانة الهندوسية . وقد اكتسب هذه الصفة فى وقت متأخر ربما يرتبط بظهور الآريين واختلافهم فى الجنس واللون والوظيفة عن الهنود الذين تم غزوهم ، ويلاحظ أن الطبقات الأولى تحتوى على البيض من حيث اللون ، وعلى الكهنة والملوك والتجار والفلاحين ملاك الأراضى من حيث الوظيفة أو العمل (٥٢) . أما الملونون فقد وضعوا فى طبقة تخصهم دون البيض ، وهم يتكونون أصلا من السكان الأصليين السابقين على الآريين وقد خصصت لهم العمالة مثل الزراعة والخدمة ، أما الذين لا ينتمون إلى هذه الطبقات فهم المنبوذون أو الأنجاس الذين لا يجوز لمسهم خوفا من الوقوع فى النجاسة . وقد تفرعت عن هذه الطبقات الرئيسية مئات الطبقات الفرعية ونتج بعضها من اختلاط الطبقات رغم الحدود الفاصلة بينها . وقد حرمت الطبقتان الرابعة والخامسة (الملونون والمنبوذون) من قراءة كتب الفيدا المقدسة أو تعليمها للأفراد ، وسمح لهم بفهم تعاليمها من خلال كتب فرعية شارحة لها ، وقد انتهى هذا التحريم فى الوقت الحالى وسمح بتعليم الفيدا لهاتين الطبقتين فى المؤسسات التعليمية(٥٣) .

تطور الهندوسية :

اتصفت حضارة وادى الهند التى ازدهرت قبل الميلاد بأربعة آلاف عام تقريبا بحياة

دينية لها عدة معالم من أهمها تقديس إلهة أم ، وعبادة إله ذكر ظهرت صورته فى شكل اليوجى الهندى المتأخر وتحيط به بعض الحيوانات . كما عبدوا بعض الحيوانات مثل الثور، وقدسوا بعض الأشجار مثل شجرة البيبل والتى لا تزال شجرة مقدسة عند الهندوس والبوذيين ، ويبدو الاهتمام أيضا بالطهارة الطقوسية والتأمل اليوجى (٥٤) .

ومع بداية الغزو الآرى لوادى الهند فيما بين ٢٠٠٠- ١٥٠٠ ق.م وانتصار القبائل الآرية فى فرض سيادتها بدأت تفرض كذلك ديانتها على الديانات المحلية المتعددة حيث عبدت القبائل المختلفة آلهة متعددة وخلال عملية فرض السيادة الآرية تغيرت ديانة الآريين ذاتها ، وتداخلت الآلهة الآرية والهندية بسبب التشابه فى الأشكال والصفات والوظائف . وتماثلت الآلهة الآرية والهندية مع بعض التفضيل للآلهة الآرية إلى أن تمكن الآريون من تأسيس ديانة البراهما التوحيدية غير الأسطورية في إطار وحدة الوجود (٥٥) . فاحتلت المكانة الأولى بين الديانات فى الهند ، واعتبرت كل أشكال العبادة الأخرى التأملية والطقوسية تابعة لعبادة البراهما . ومن أهم معالم الديانة الآرية وجود طبقة الكهنة المهرة فى نظم ترانيم الأضحيات ولا تزال من أهم عناصر العقيدة الآرية . وقد دارت الكثير من النصوص حول نظام الأضحيات ، ووضعت كتابات جديدة تشتمل على ترانيم خاصة بتقديم القرابين والأضحيات التى أصبحت تفهم على أنها إعادة تمثل الأضحية الأولى العظيمة التى خلق بها العالم ، وبتكرارها يتكرر فعل الخلق رمزيا ويتجدد العالم . والآلهة كانت تعتمد على الأضحيات ، والأضحية تعتمد على الكهنة فهم الوحيدون الذين يستطيعون تقديمها فى الشكل المناسب وبالدقة المطلوبة وإلا وقع الأذى على المشاركين فيها . كما أن أداء الأضحية بهذه الدقة يدعم الكون (٥٦) . وقد أدى هذا التركيز الشديد على أهمية الأضحيات والقرابين إلى زيادة سلطة رجال الدين ومكانتهم الاجتماعية ، فاكتسبت حصانة كاملة من القوانين السائدة واحتراما وتقديرا فائقين . وأصبحت عقيدة الآريين الهنود عقيدة أضحيات وقرابين وسميت بالبراهما نسبة إلى قيام رجال الدين الكهنة البراهمية بطقوسها. فقد فهم الآريون الخلق وكل شكل من أشكاله على أنه أضحية أو قربان ، ولقد احتلت الأضحيات مكانة فى الدين أهم من مكانة الإله الخالق ، وتركزت العبادة على الأضحيات بمعنى أن المذبح الذى تقدم عليه الأضحية والحيوان المضحى به يصبحان موضعا للعبادة

وللتأمل وكأنهما الكون نفسه ، وكأن ما يضحى به الإنسان هو الكون ذاته ، وبعد تمام التضحية تبقى فقط الروح أو النفس التى تؤدى الأضحية . وتشير هذه التأملات إلي أن الهدف من الأضحية تحقيق الروح (٥٧). وبينما فهمت الأضحية على أنها نوع من النشاط الروحى فقد فهمها الإنسان الهندى العادى على أنها مجرد طقوس قتل حيوان وتقديمه قربانا للآلهة معتمدا فى هذا الفهم على الجوانب الشكلية الظاهره للطقس . ويلاحظ أن نظام الاضحيات أصبح نظاما معقدا وجذب الأنظار على أنه يمثل المعلم الرئيسى فى الدين على حساب المعتقدات الأخرى . ولكثرة الأضحيات وتكاليفها فقد تحولت الهندوسية فى مراحلها المبكرة إلى ديانة الأغنياء القادرين على الوفاء بالأضحيات ولوازمها . ولقد ذكر البيرونى أن القرابين تختلف فى المقدار { حتى لا يقدر على بعضها إلا كبار الملوك .. . . .. وتختلف أيضا فى المدة حتى لا يقدر عليها إلا من طال عمره } (٥٨) .

ولقد كان من أهم أسباب ظهور الجينية والبوذية الاعتراض الشديد على نظام الاضحيات فى الهندوسية . فالديانتان المنشقتان عن الهندوسية والمعترضتان على نظامها الدينى رفضتا هذا الفهم العامى للدين الذى تسوده الكهنوتية الطقوسية ، وعارضتا بشدة نظام الأضحيات وكتب الفيدا التى ركزت على الأضحيات وتعاليمها ، وأتت هاتان الديانتان المنشقتان بفكرة أن الهدف الأساسى للإنسان تحقيق ذاته وما يمكن أن يكون عليه، وأن الفعل الصحيح لتحقيق هذا الهدف ليس من خلال أداء الأضحيات ولكن من خلال التهذيب الذاتى ، وضبط النفس أو التحكم فى الذات . وأكدت الديانتان وبخاصة الجينية على تحقيق الذات ، أكثر من التركيز على النشاط المتعلق بالحياة (٥٩) . وقد أتى هذا أيضا بنتيجة عكسية لأنه أدى إلى إضعاف الجسد وفقدان الرغبة فى الحياة ، فقد تخلصت الديانتان من غلو دينى لتقعا فى غلو آخر مهدد للحياة الإنسانية .

آلهة الهندوسية

ويعتبر ظهور البراهمانية وعبادة البراهما من أهم التطورات فى الحياة الدينية والفكرية للآريين الهنود ، فقد تحولوا من عبادة الآلهة المتعددة إلى عبادة إله واحد فى إطار وحدة الوجود فقد كانت عبادتهم السابقة تعددية تعتمد على نظام الأضحيات وطقوسها . ومن الآلهة التى عبدوها إله النار ، وإله الريح ، وإله الموت والفجر ، وإله المياة المحيطة بالعالم،

وإله السحاب المسمى إندرا وغير ذلك . ولم يفرق الآريون بين الروح والمادة فقد عبدوا القوى الطبيعية على أنها كائنات حية مفكرة مثلهم ولم يفرقوا بين الروح والجسد وعبدوا الروح (٦٠) . وفى كلتا الحالتين فنحن أمام ديانة تعددية . وقد ركزت البراهمانية على الروح وتوسعت فى مفهومها وطورته فى البراهما فتحول الاعتقاد من الآلهة المتعددة إلى التوحيد أو إلى وحدة الوجود .

وقد تطور ما يسمى henotheism وهو عبادة إله واحد من بين عدة آلهة على أنه الإله الأعظم أو الأكبر ، وقد فسر هذا على أنه تطور دينى آرى هندى يعظم بعض الآلهة فى محاولة لتحديد واحد منها على أنه الإله الأعظم . ومن هذه الخطوة تقدم العقل الآرى الهندى إلى التوحيد كما اتضح فى مفهوم البراهما الهندى التوحيدى الذى اعتبر إلها واحدا غير شخصى وفى إطار وحدة الوجود ، وهذا يعنى أن التطور الدينى مر بمرحلة تعدد الآلهة ، ثم مرحلة تحديد بعض الآلهة الأكبر أو الأعظم ، ثم أخيرا مرحلة تحديد إله واحد كونى لا يتصف بصفات شخصية ، ورغم وجوده فلا يمكن التعامل معه كشخص وإن كانت هناك بعض النصوص التى وصفت البراهما بصفات تشخيصية . (٦١) ويجب أن نلاحظ أن هذا التطور إلى التوحيد يظل تطورا داخل الكون أو الطبيعة فهو توحيد للوجود من خلال تأمل الطبيعة وما وراءها ، ولهذا توصف الهندوسية بأنها ديانة طبيعية ميتافيزيقية تأملية . والتوحيد الذى تم الوصول إليه لا يرقى إلى التوحيد فى ديانات الوحى ، وذلك لارتباط الأول بالطبيعة وعدم انفصاله عنها ، وللنظر إلى الإله الواحد على أنه فى الطبيعة ويكتنف الوجود كله ، أو أنه روح العالم كما يعرف بذلك البراهما . والاسم براهما مشتق من جذر تدور دلالاته حول النمو أو النشاط أو الطاقة والقوة الإلهية . ثم أصبحت تدور مؤخراً على الروح وعلى أساس الكون أو العالم (٦٢) . وللكلمة كمصطلح دينى عدة معان فى الهندوسية . فهى تشير أولاً إلى الإله الشخصى براهما فى التعاليم الدينية الهندية المتأخرة ، وتشير ثانياً إلى البرهمانيين وهم طبقة الكهنة الذين يكونون الطبقة الأولى من نظام الطبقات الدينى الهندى ، وتشير ثالثا إلى مفهوم البراهما ويقصد به روح العالم أو الكون وهو قوة أولية وغير شخصية محايدة فى جنسها وهى متحركة ومعينة للجميع ، وهو « الجميع »كما تعرفه النصوص الدينية ، وهو « الحقيقة والضمير »،

واللانهائية أي الأزلية . وهو المبدأ الأول ففى البدء كان البراهما (٦٣) وهو غير قابل للوصف وغير مادى ، ويوصف بصفات النفى وليس بالإثبات . وهو الآلهة جميعها بل هو يحتوى الإنسان أيضا فالكل براهما ، وبراهما هو الكل ، هو روح العالم أو الروح العالمية، أما روح الإنسان فتسمى (أتمان) وهى روح مصغرة للروح العالمية التى هى روح البراهما أو الفكر أو العقل الإلهى ، فهى عقل صغير داخل العقل الكبير ، أو هى عالم صغير داخل العقل الكبير ، فالأتمان هى العقل الكامن فى الإنسان المرئي . فهناك إذن تماثل أو توحّد الأتمان فى البراهما ، أو لروح الإنسان فى روح العالم ، إنها وحدة الوجود والفكر ، وحدة الإنسان والإله ، ويعرف هذا التفكير الدينى باسم وحدة الوجود أى كون الكل واحدا ، وكون كل الأشياء الإله . وهو إدراك الفكر الإلهى فى العالم المرئى ووحدته مع العقل الإنسانى . وقد اختلف فى تفسير هذه الوحدة . فهى تعنى أحيانا وحدة الإنسان والإله أى تماثلهما واتحادهما من خلال رفض ثنائية الإنسان والإله ، وتعني عند فريق آخر وحدة الإنسان والإله ولكن بدون تماثلهما. (٦٤) ويضرب المثل على الرأى الأول وهو تماثل الأتمن والبراهما - أى روح الإنسان والروح العالمية - بالملح المذاب فى الماء ، فالجوهر الإلهى بداخله الإنسان ، الإنسان هو نفسه الروح العالمية ، فهو متحد بالألوهية فالبراهما فى جانبه المصغر هو الأتمن ، والأتمن فى جانبه المكبر هو البراهما. (٦٥) وقد عبرت كتب الأوبانيشاد المقدسة عند الهنود عن هذا المفهوم الخاص باتحاد الروح الشخصية « الأتمن » مع الروح العالمية المطلقة وغير الشخصية « البراهما » ، والتى تنتشر فى الكون وتحتويه . وقد تطور على هذا الأساس مفهوم وحدة كل الأشياء فى الكائن المطلق ، وضرورة تحقيق هذه الوحدة داخل روح الفرد للتحرر من دورة الميلاد والممات ، والحصول على النعمة العليا حيث تفقد الشخصية ذاتها وتُعنى بذلك الذى يوجدها وينزهها ويتعالى بها (٦٦) .

وهناك أعداد هائلة من الألهة داخل مجمع الآلهة الهندوسي . فهناك أولاً آلهة الفيدا وهى تنقسم إلى عدة أجيال أقدمها آلهة السماوات والأرض ، والجيل الثانى يشتمل على قوي الهية سماوية وأرضية من أهمها أندرا إله العاصفة ، ومترا إله الشمس ، وأجنى إله النار وسوما إله شراب السوما « الهوما » . والجيل الثالث من الآلهة الهندوسية يشتمل على براهما وفشنو وشيفا ، وهو الجيل الذى ظهر بعد وصول الآريين إلى الهند ويمثل هذا

الثالوث الخلق والبقاء والفناء . أما الجيل الرابع فهو آلهة الأوبانيشاد وهى آلهة مجردة تأخذ القاب « الإله الواحد ، الواحد »، أبو الخلق وغيـر ذلك من الألقاب الفلسفيـة الدينية (٦٧).

ويعتبر الآلهة براهما وفشنو وشيفا من أهم الآلهة المعبودة فى الهندوسية ويكون الآلهة الثلاثة معاً ثالوثا إلهياً حيث براهما يخلق ، وشيفا يدمر، ووظيفة فشنو الحفاظ على العالم . وقد سبق الحديث عن الإله براهما ، أما الإله فشنو فهو يعبد فى أشكال متعددة حسب حلوله أو تجسده . فبعد خلق الخلق بواسطة براهما سكن فشنو فى السماء التى يرأسها حيث يجلس على عرش بجوار زوجته سْرى أو تَكْشِمى . وهى إلهة الحظ السعيد والنعيم المؤقت ، ولشدة عنايته بالعالم ينزل فشنو من وقت لآخر متجسداً أو حالاً فى شكل من الأشكال ويمكن أن يكون الحلول فى إنسان بل إن بعض رجال الدين والزهاد يعبدون على أساس أن الإله قد تجسد أو حَلّ فيهم . وهو حلول جزئى وليس كاملاً (٦٨) . وسبب نزول فشنو إلى العالم هو تعرض العالم للخطر وهو أن يبتلع محيط الفوضى العالم أو يتعرض العالم لهجوم الشياطين ، ويظهر الإله فشنو متجسداً فى شكل حيوان عملاق لينقذ العالم من الفيضان المدمر أو من الدمار على يد الشياطين، كما يظهر متجسداً فى شكل إنسان ليدمر طبقة المحاربين عندما تصبح عدوانية وحمقاء، ولكي يقيم حكم البراهمنيين وسيادتهم . وقد تجسد فشنو أيضاً فى شكل أبطال راما وكرشنا . وهو لا يزال يعبد فى هذين الحلولين إلى الآن فى الهند ، ولهما ملحمتان تحكى قصتهما وكيف تحولا إلى إلهين معبودين .

وفى حلول آخر في العصور الوسطى يظهر فشنو فى شكل البوذا وذلك بعد تدهور البوذية فى الهند ، فحاول أتباعها الرفع من شأنها وإحيائها بادعاء حلول فشنو فى البوذا على الرغم من رفض البوذية للفيدا ، ولم يكتسب هذا الحلول أهمية فى الهندوسية ربما للعداء المعروف بين الهندوسية والبوذية . ولقد تم تعليل هذا الحلول بأنه إما لوضع نهاية للتضحية بالحيوان أو لدفع الأشرار إلى رفض الفيدا فيتم تدميرهم . ويعتقد الهندوس أن فشنو سيظهر فى حلول أخير لم يتم بعد كمحارب قوى على فرس أبيض -

وبيده سيف ملتهب لكى يدمر الأشرار ويسترد أو يعيد الزمن الذهبى . « وفى هذه علاقة واضحة بالمفهوم المسيحى والزرادشتى لنفس الصورة . وهو بالتأكيد يمثل تأثيرا من الديانتين على المسيحية » (٦٩) .

أما الإله شيفا فهو أيضا من أكبر آلهة الهندوس . وبينما يظهر الإله فشنو فى صورة الإله النافع الخير يبدو شيفا فى صورة الإله المدمر ، ويشبه فى كثير من صفاته الإله الڤيدى رودرا إله الجبل والعاصفة . وهو يظهر فى أشكال مرعبة تحيط به أرواح شريرة ، ويرقص دائما رقصة تدمير العالم . وهو تشخيص للزمن المدمر الذى ينهى على كل شىء . وينظر أيضا إلى شيفا على أنه زاهد كبير فى حالة تأمل على جبال الهمالايا ، ومنه يفيض نهر الجانج المقدس . وبتأمله يعيش العالم ويبقى ، ولهذا يمثل شيفا وظيفة فشنو الخاصة بالحفاظ والإبقاء . وهى صفة متناقضة فيه ، فقد جمع بذلك بين الدمار والحفظ . ويظهر شيفا أيضا فى صورة إله رعوى وظيفته الخصوبة ويعرف كسيد للحيوانات المتوحشة ، وراعى الإنجاب فى الإنسان والحيوان ، وتغلب على عبادته بعض الملامح الشريرة القاسية مثل التضحية بالحيوان وقتل النفس زهدا (٧٠) . ومع ذلك فله جوانب سارة فهو إله الحب والنعمة والخير والصداقة والعفة والطهارة والحكمة . وتظهر هذه الصفات فى آداب التأمل الخاصة بعبادة شيفا . وهى تعطى صورة مغايرة لشيفا بصفاته الشريرة . ولزوجته «دورجا» صورتان : صورة مرعبة مناسبة لصفات شيفا المدمرة ، وصورة معتدلة تناسب صورته الثانية . وتلقب بالأم ، وتعبد كإلهة ثانوية بواسطة الهندوس الأرثوذوكس ، وإلهة رئيسية عند بعض الفرق ، وتطورت عبادتها إلى مايشبه عادة عبادة الإله الأم فى فرقة الشكتية حيث يعتقد أصحاب هذه الفرقة فى أن الإله الأعلى كان عاطلا ومتعاليا . وقبل الخلق نمى إرادة الفعل عنده ، وتجسدت هذه الإرادة النشطة للألوهية فى زوجته . وفعل الخلق يعتقد أنه نتيجة التقاء الإله مع زوجته . وبهذا تصبح الزوجة « دوجا » الجانب النشط فى الألوهية وموضوعا عمليا وممكنا للعبادة أكثر من الإله شيفا . ويعتقد أهل الفرقة أن الإله الذكر لايحتاج إلى العبادة وهو ليس نشطا فى العالم ، ولذلك فالإلهة الأم هى الإلهة العليا الحقيقية وهى تبدو مرعبة للمخطىء ، وجميلة ومحبة ونافعة لمن يعبدها ، وإلى جانب عبادة زوجته فإن شيفا له ولدان محل عبادة من الهندوس ، الأول إله جالب

للحظ السعيد ، ويتم التوجه إليه بالدعاء لهذا السبب . والثانى إله حرب يرأس جيش الآلهة ضد الشياطين . وقد اكتسب فى جنوب الهند صفة إله خصوبة زراعية (٧١) .

ويضم مجمع الآلهة الهندوسي عددا آخر من الآلهة ذات الأهمية لبعض الأقاليم أو الفئات . فهناك إله الشمس سوريا ، وإله الفن والتعليم سرسڤاتى والذى يعبده المدرسون والتلاميذ مع موسم الدخول إلى المدارس والكليات ، والإله القرد « هنومان » ويرتبط بحلول ڤشنو فى شكل راما ويعبده الفلاحون فى شمال الهند . والإلهة إستيلا ويعبدها الأمهات كحافظة وراعية للأولاد من الجدرى بالإضافة إلى آلهة أخرى كثيرة مثل أندرا وڤارنا وغيرهم . وهناك أيضا مجموعة من الآلهة المحلية وأنصاف الآلهة المعبودة محليا ، وبينما تكون الآلهة الكبيرة بعيدة المنال فهذه الآلهة المحلية قريبة تساعد عبادها من الفلاحين وغيرهم . كما يعتقد الهنود فى قدسية العديد من الكائنات والأشياء . فالبقرة أيضا مقدسة عندهم وهى من أشهر معبوداتهم ، وقد تطورت عبادتها فى وقت مبكر وذلك لقيمتها الكبيرة ونفعها ولأنها منتجة للبن والزبد . والأكثر من ذلك أنها تمثل الأرض الأم ذاتها ، ولذلك لا يجب إيذاؤها ولا ذبحها بل يجب رعايتها دائما (٧٢) . ويقدس الهنود الثور فهو عربة الإله شيڤا الذى يركب الثور نندى وله معبد يخصه فى معبد شيڤا ، ويقدس الهنود أيضا العديد من المخلوقات الحية مثل القرود الممثلين الأحياء للقرد هنومان الذى ساعد الإله المتجسد راما ولذلك فلا تقتل مهما أحدثت من ضرر . والثعابين أيضا مقدسة ويجب تأدية كفارة فى حالة قتل أحدها دفاعاً عن النفس . ويقدس الهنود العديد من الأشجار والنباتات ، ولكل قرية شجرة مقدسة لا يجب قطعها . كما تقدس معظم الجبال والأنهار ، وأقدسها نهر الجانج . وتعظم الصخور وغير ذلك من الأشياء التى يعتقد أنها مقدسة وتغلب القداسة على معظم الأشياء والحيوانات والإنسان . فالآباء والأمهات والمدرسون ، آلهة بالنسبة للأطفال والشباب ، والزوج كذلك بالنسبة إلى زوجته . ويشار إلى البراهمة والزهاد على أنهم آلهة على الأرض . وهذا يعنى أن كل ماله قيمة أو تقدير أو قوة فهو إله محل للعبادة . فالوجود كله معبود وهذا أقرب إلى عقيدة الحيوية البدائية التي تعتقد فى وجود الأرواح فى كل شيء وتقدسها .وهى كلها مظاهر الإله الأعلى الذى يحتوى الوجود ويحتويه الوجود (٧٣) .

عقيــدة التناســخ :

تنفرد الهندوسية بالاعتقاد فى تناسخ الأرواح وفى ذلك يقول البيرونى : " كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين والتثليث علامة النصرانية والإسبات علامة اليهودية كذلك التناسخ علم النحلة الهندية فمن لم ينتحله فلم يكن منها ولم يعد من جملتها" (٧٤) .

وقد ظهرت عقيدة التناسخ بعد الغزو الآرى وتغلغل الثقافة الآرية فى المناطق الشرقية من الهند حتى وصلت إلى حدود البنغال الحديثة ويعتقد أن هذه العقيدة من عقائد السكان الأصليين فى سهل وادى الجانج . وقد ظهر أولاً الاعتقاد في أن الإنسان مصيره الموت حتى وإن كان فى السماء ، واعتقد أن الآلهة تموت حتى تستبدل بآلهة جديدة . وأن كل الكائنات سوف تولد من جديد مرات ومرات فى دائرة لا نهائية ، ومن أهداف البراهمانية بعقيدتها القائمة على أساس من نظام الأضحيات ضمان الميلاد من جديد فى السماء بالإضافة إلى تحقيق الفوائد والمنافع المؤقتة فى الحياة والمحافظة على النظام الكونى فى عمله (٧٥) ، وقد بدت هذه الأهداف الدينية للبراهمانية أهدافا ثانوية بعد تطور عقيدة التناسخ . فما هى فائدة الميلاد من جديد فى السماء إذا كان هذا الميلاد حلقة فى سلسلة الميلاد اللامنتهية ؟ وما الهدف من الحفاظ على عمل النظام الكونى إذا كان هذا لا يعنى أكثر من التكرار الممل لنفس العملية بلا نهاية ؟ فالمطلوب الآن هو إخراج الروح من دائرة التناسخ كلية الي حالة من الخلاص التام فالروح في حاجة الي اطلاق قيودها من وجودها الأرضي بل من وجودها السماوي أيضا طالما أن هذا الوجود واقع في سجن التناسخ وإعادة الميلاد الذي لا نهاية له وأن الروح تدور في دائرة من تكرار الوجود اللانهائي .

ولذلك فقد تم ربط الاعتقاد في التناسخ بمفهوم الكرما وهو الفعل، فالتناسخ في الفكر الهندي أصبح يعتمد علي الأخلاق فحياة الانسان في المستقبل تعتمد علي نوعية أفعاله في الحياة . فالسلوك الخير يؤدي الي ميلاد جديد طيب أما السلوك الشرير فيؤدي الي ميلاد جديد سيء فالانسان يرتفع ويسقط في ميزان الوجود الحيواني او الإنساني حسب أعماله «الكرما » . فالكرما هنا لا تساوي أو تعني القدر لأنها تتغير بنوعية الفعل خيراً كان أو شرا (٧٦) .

طرق الخلاص : وهكذا فالتناسخ يحمل الروح من وجود الي وجود آخر في شكل متكرر وفقا للأعمال . وهذا الوجود المتكرر اللانهائي قيد للروح وعبء ثقيل عليها . ، والخلاص الحقيقي يتمثل في التحرر من دائرة الميلاد والممات المتكرر . وقد اختلفت طرق الخلاص من هذه الدائرة حسب اختلاف مدارس الفكر الهندي . ومن أهم هذه الطرق ما يسمى بطريقة الفعل وطريقة المعرفة وطريق إخلاص العبادة للإله . أما الطريق الأول للخلاص وهو طريق الفعل « طريق الكرما » - فهو الطريق الأخلاقى كما وصفته النصوص والعقائد مثل عقيدة الديون ومنهج مانو الأخلاقى . وفيما يتعلق بعقيدة الديون فهي جزء أو مرحلة من مراحل الحياة الأربع : مرحلة الطالب، ومرحلة المدير المسئول عن البيت ، ومرحلة ساكن الغابة ، ومرحلة تارك الحياة أوالعالم. وواجب الطالب هو تحصيل المعرفة علي يد المعلم ، وواجب المسئول عن المنزل سداد الديون الثلاثة ، وهي دين الأجداد بالإنجاب وبخاصة إنجاب الذكور لحفظ سلالة الأسرة ، ودين المعلمين وذلك بنقل المعرفة التي تعلمها الانسان الي الجيل التالي ، ودين الآلهة وذلك بأداء وتقديم الأضحيات . أما دين ساكن الغابة فهو أن يعتزل في الغابة مع زوجته متأملا في قيم الحياة ولايجب ان يعتزل قبل أن يري وجه حفيده وفي المرحلة الثالثة إذا اكتشف الإنسان أنه لا توجد في العالم سعادة تجذبه إليه فليرسل زوجته مع أحد أبنائه ويدخل في المرحلة الرابعة ويصبح زاهداً أو تاركا «للدنيا ».(٧٧) أما قانون مانو الأخلاقي فهو قانون شخصي وضعه مانو حوالي ٣٠٠ ق.م أو بعد ذلك ويوصف بأنه اول مشرع . وهو قانون للسلوك الأخلاقي من يؤده يصبح سليل مانو ومثله كائنا مفكرا وأخلاقيا . يقوم منهج مانو الأخلاقي علي نظام الطبقات ومراحل الحياة وعلي الانسان أن يجتهد ويشق طريقه ويشكل مصيره داخل البناء الطبقي ، والمجتمع يمثل جسم براهما للتأكيد علي قداسة النظام الطبقي (٧٨).

أما طريق المعرفة فهو معرفة النفس (أتمن) ومعرفة (براهمان)روح العالم . أما طريق العبادة فالمقصود به الاعتراف بالضعف الانساني ، وعدم الاعتماد علي النفس في تحقيق الخلاص عن طريق الفعل أو المعرفة ، وإعلان الخضوع لله والاتكال عليه وحبه ،وعبادته . والخلاص في هذة الحالة يتم عن طريق إله مخلص يخلص الانسان من الميلاد والممات المتكرر .فالإله ڤشنو مثلا يحقق خلاص الروح من تراكم الكرما وسجن الميلاد والممات

المتكرر . فالاعتماد علي ڤشنو والتوكل عليه والتأمل فيه وتكريس العباده له وتركيز الفكر عليه يحقق الخلاص من محيط الوجود المقيد بالموت والحياة المتكررة (٧٩) . ويصبح هدف الوجود كسر دائرة الموت والحياة ، والتخلص من قيود الكرما ، والحصول علي سلام الروح في حالة من اللاميلاد وهذه الحالة تسميها الهندوسية والبوذية بالنيرفانا .كما يعتقد أيضا ان الروح المطلقة أو روح العالم هي التي تمنح الخلاص . وكما يتم الخلاص بواسطة إله مخلص يتم أيضا عن طريق اتخاذ حياة الزهد والتقشف ، فمع انتشار عقيدة التناسخ أصبح التقشف والزهد هو الوسيلة الأساسية للهروب من دائرة الميلاد والممات المتكرر . وبعض فرق الزهد وصلت الي حد الأخذ بنظام تقشفي يؤدي الي موت النفس (٨٠) وفرق أخري فضلت حياة التجوال والتسول واعتقدت أنها بنظامها الزهدي حققت الخلاص الكامل هذا وقد ظهر من بين هذه الفرق زهاد ومعلمون واعتقدوا أنهم تجاوزوا الفيدا ونظام الأضحيات وادعاءات البراهمة ، ووصلوا الي الحقيقة المطلقة والخلاص التام . ومن هؤلاء البوذا والمهافيرا اللذان خرجا علي الهندوسية وأسسا ديانتين جديدتين . وقد بقي نساك الغابات علي ولائهم للهندوسية واعترفوا بقيمة الفيدا والأضحيات وإن كانوا يعتقدون أنهم حققوا درجة أعلي من الروحانية وقد أدرجت تجاربهم في الزهد داخل البراهمانية وأصبحت جزءا من الهندوسية ووردت تعاليمهم في نصوص الأوبانيشاد بفكرتها الأساسية عن اتحاد روح الفرد « أتمن » في البراهما روح العالم المطلق غير الشخصي والذي نتج عنها الاعتقاد في وحدة الوجود ، وتحقيق وحدة الروح او النفس الانسانية مع الكائن المطلق للتخلص من دورة الميلاد والحصول علي النعيم الأزلي(٨١) . ومنذ عصر الأوبانيشاد ، أي من قبل القرن السادس قبل الميلاد ، أصبح الزهد والتصوف أساسيا لكل النظم الدينية في الهند والتي اجتهدت لتدريب أتباعها ذهنياً وبدنيا علي التجربة الصوفية .

ويعود اختلاف طرق الخلاص الي اختلاف المدارس الدينية والفلسفية فبالنسبة لسنكرا والبوذية والجينية طريق المعرفة هو المفضل بينما يحتل طريق الفعل والعبادة مكانة ثانوية . وبالنسبة لمدرسة ميمامسا فطريق الفعل هو الأساس أما طريق العبادة

والحب فهو المفضل في مدارس راما نوجا ومدهقا والسيخ وغيرها من المدارس .وهناك مدارس تأخذ بالطرق الثلاثة معاً ويضاف الي هذه الطرق الخلاصية طريق اليوجا علي اختلاف أساليبها (٨٢).

وقد وضح البيروني طريق المعرفة كأسلوب للخلاص من الدنيا وتعلق الإنسان بها حسب اعتقاد الهنود بقوله :" إذا كانت النفس مرتبطة بالعالم ولرباطها سبب فإن خلاصها من الوثاق يكون بضد ذلك السبب ...وسبب الوثاق هو الجهل فخلاصها إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كلي تميز مغنٍ عن الاستقرار نافٍ للشكوك لأنها إذا فصّلت الموجودات بالحدود عقلت ذاتها . وما لها من شرف الديمومة وللمادة من خسّة التغير والفناء في الصور فاستغنت عنها وتحققت أن ما كانت تظنه خيرا ولذه هو شر وشدة فحصلت علي حقيق المعرفة وأعرضت عن تلبس الماده فانقطع الفعل وتخلصا بالمباينة " (٨٣). ويتابع البيروني وصفه قائلاً :"ومن بلغ هذه الغايه غلبت قوته النفسية علي قوتة البدنية فمنح الاقتدار علي ثمانية أشياء بحصولها يقع الاستغناء ، واحد تلك الثمانية التمكن من تلطيف البدن حتي يخفي عن الأعين والثاني التمكن من تخفيفه حتي يستوي وطئ الشوك والوحل والتراب والثالث التمكن من تعظيمه حتي يريه في صوره هائلة عجيبة والرابع التمكن من الإرادات والخامس التمكن من علم ما يروم والسادس التمكن من الترأس علي أي فرقة طلب والسابع خضوع المرؤوسين وطاعتهم والثامن انطواء المسافات بينه وبين المقاصد الشاسعة وإلي مثل هذه إشارات الصوفية في العارف إذا وصل إلي مقام المعرفة فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان، قديمة لا يجري عليها تغير أو اختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، وأخري بشرية للتغير والتكوين " (٨٤) . ويكمل البيروني وصفه لطريق الخلاص في الهندوسية بقوله " فإذا قدر علي ذلك استغني عنه وتدرج الي المطلوب في مراتب ، أولاها معرفة الأشياء اسماً وصفة وتفاصيل غير معطية للحدود والثانية تجاوز ذلك إلي الحدود الجاعلة جزئيات الأشياء كلية إلا أنه لا تخلو فيها من التفصيل ، الثالثة زوال ذلك التفصيل والاحاطة بها ممتدة ولكن تحت الزمان والرابعة تجردها عنده عن الزمان واستغناء فيها عن الأسماء والألقاب والتي هي آلات الضرورة وفيها يتحدد العقل والعاقل بالمعقول حتي تكون شيئا واحداً .فهذا

مـا قـال باتنجل فى العلم المخلص للنفس ويسـمـون خلاصـهـا بالهندية « مـوكش » أى العاقبة(٨٥) .

ويواصل البيرونى قوله : « والوصول إلى الخلاص بالعلم لا يكون إلا بالنزاع عن الشر، ففروعه على كثرتها راجعة إلى الطمع والغضب والجهل ويقطع الأصول تذبل الفروع . ومدار ذلك على إقامة قوتى الشهوة والغضب اللتين هما أعدى عدو وأوتغه للإنسان تغريانه باللذة والمطامع والراحة فى الانتقام وهما بالتأدية إلى الآلام والآثام الأولى . . . وعلى إيثار القوة المنطقية العقلية التى بها يشابه الملائكة المقربين ، وعلى الإعراض عن الأعمال الدنيا وليس يقدر على تركها إلا برفض أسبابها من الحرص والغلبة . . . وترك الأعمال لا يتم إلا بالعزلة والانفراد عن الشاغلات ليتمكن من قبض الحواس عن المحسوسات الخارجية حتى لا يعرف أن وراءه شيء وتسكين الحركات والنفس . . . وحين إذ يستقر القلب على شيء واحد وهو طلب الخلاص والخلوص إلى الوحدة المحضة » (٨٦) فتحقيق الخلاص يتم بالنجاة من الدنيا بترك التعلق بحالاتها وإخلاص النية فى الأعمال وقرابين النار لله من غير طمع فى جزاء أو مكافأة واعتزال الناس . . . ثم حفظ النفس عن النفس فإنها العدو إذا اشتهت ونعم الولىّ إذا عضت (٨٧) ويتم الخلاص إذن بإماتة الشهوة . . . وما اللذة إلا لمن أمات العدوين اللذين لا يطاقان ، أعنى الشهوة والغضب فى حياته دون مماته واستراح من داخله دون خارجه فاستغنى عن حواسه ».

ثم يشير البيرونى إلى عقيدة الاتحاد كنتيجة نهائية للخلاص : » وإنما ذهبوا فى الخلاص إلى الاتحاد لأن الله مستغن عن تأميل مكافأة أو خشية مناواة ، برئ عن الأفكار لتعاليه عن الأضرار المكروهة والأنداد المحبوبة ، عالم بذاته لا يعلم طارئ لما لم يكن له معلوم فى حال ما ، وهذا أيضا صفة المتخلص عندهم فلا ينفصل عنه فيها إلا بالمبدأ فإنه لم يكن فى الأزل المتقدم كذلك من أجل أنه كان قبله فى محل الارتباك عالما بالمعلوم وعلمه كالخيال مكتسب بالاجتهاد ومعلومه فى كتمان الستر وأما فى محل الخلاص فالستور مرفوعة والأغطية مكشوفة والموانع مقطوعة والذات عالمة غير حريصة على تعرف شئ خفى منفصلة عن المحسوسات الدائرة متحدة بالمعقولات الدائمة » (٨٨) ويعرف

البيروني الخلاص بأنه : « رجوع النفس عالمة إلى طباعها » (٨٩) .

ثانياً: الديانة البوذية

ثانياً: الديانة البوذية

١ - خصائص الفكر البوذى:

ظهرت البوذية فى الهند كرد فعل ضد الهندوسية وكمحاولة لإصلاح الوضع الدينى فى الهند. وفى القرن الذى ظهر فيه البوذا كانت الهندوسية فى تطورها قد تمخض عنها ثلاثة مواقف دينية سيطرت على الحياة الدينية فى الهند. وفى ظل الموقف الأول اعتبرت الطقوس والشعائر وتقديم القرابين محور الحياة الدينية وجوهر الدين وبخاصة مع سيادة فكرة ربط خلق العالم وإدارته بنتائج تقديم القرابين وتأدية الطقوس(٩٠). أما الموقف الثانى فهو الذى عبَّرت عنه نصوص الأوبانيشاد والذى تمخض فيما عرف بالبراهمانية التى تقوم على أساس من أن النفس الإنسانية لها واقع ثابت لا يتغير مرتبطة بواقع خارجى لا يتغير هو البراهما أو روح الكون، وإن النفس (الأتمان) تسعى إلى الاتحاد بالبراهما من خلال التخلص من علائقها المادية. وبالاضافة إلى هذين الموقفين كان هناك موقف فلسفى شكى أنكر أصحابه الآراء السابقة، وأنكروا امكانية المعرفة، وأنكروا السببية الطبيعية والأخلاقية. وكل هذه المواقف لم توفق فى علاج مشكلة المعاناة وقهرها حيث اقترن المذهب الأول المختص بالطقوس والأضحيات بالسحر وفساد الكهنة، بينما اتصف المذهب الثانى بالتجريد الفلسفى وبالاعتقاد فى الطبيعة غير المتغيرة للواقع. هذا فى الوقت الذى لم يقدم فيه المذهب الشكى علاجاً لأنه يقوم على إنكار الاحتمالات فى المذهبين السابقين(٩١).

وقد اتصف الفكر الدينى البوذى ببعض صفات الفكر الدينى الهندى. وهذا أمر طبيعى لارتباط البوذية بالهندوسية وظهورها أصلاً على الأرض الهندية كحركة إصلاح للهندوسية. ولذلك فالبوذية لا تختلف فى جوهرها عن الهندوسية إنما هى مجرد تفسير جديد لقضية الشقاء الإنسانى، وتصور جديد لكيفية القضاء على المعاناة الإنسانية اختلفت فيه البوذية بخروجها على بعض التصورات الهندوسية.

أخذت البوذية عن الهندوسية الصفة الدينية الفلسفية الصوفية الأخلاقية العملية. فهى ديانة ذات طابع فلسفى تهتم بقضايا الوجود والمصير الإنسانى داخل هذا الوجود. وقد بنت

فكرها الدينى على أساس من نفس الفكرة الهندوسية الخاصة بالمعاناة . فالديانتان تشتركان فى هذه القضية الوجودية، وتختلفان فى التصور النظرى والعملى للقضية. فالبوذية أنكرت عقيدة البراهمان كروح للكون، وأنكرت فكرة الأتمان أى النفس المسجونة فى أسر المادة والتى تحاول الرجوع إلى جوهرها الأزلى والاتحاد فى البراهما . وبإنكار هذين المعتقدين تكون البوذية قد خرجت على حدود الإيمان الهندوسى، واشتقت لنفسها فكرا دينياً جديداً يتمحور حول فكرة المعاناة التى احتفظت بها البوذية. فقد أنكرت البوذية الاعتقاد فى النفس الأزلية ذات الجوهر المستقل . وبدلاً من البراهما ، روح الكون، استحدثت البوذية فكرة النرفانا ليأخذ الخلاص شكل الدخول فى حالة من السلام الكامل فى تحرر من دورة الميلاد والموت، وبعيداً عن الألم والمعاناة حيث تم استئصال سببهما وهو الرغبة والشهوة والغضب .

ومع ذلك فقد احتفظت البوذية بأسلوب التفكير الفلسفى التأملى سواء فيما يتعلق بالبحث فى طبيعة الشقاء وأسبابه، أو فى طبيعة النرفانا ، أو فيما يتعلق بالأساس النظرى لطريق تحقيق الخلاص. أما عن طريق الخلاص فلم تخرج البوذية عن فلسفة التصوف والزهد التى نصت عليها الهندوسية، ولكنها حاولت أن تحقق نوعاً من الاعتدال فى التصوف، فانتهجت طريقاً وسطاً بين الزهد والتقشف الشديدين والمؤدين إلى إذلال النفس وتحقيق موتها وبين الانغماس الشديد فى الدنيا والنشاط الدنيوى. واتفقت البوذية مع الهندوسية فى الصفة العملية أو الممارسة العملية كما تتضمن فى وضع التأمل الفلسفى موضع التطبيق العملى. ويعد نظام الرهبنة والزهد هو التطبيق العملى لهذه الفلسفة النظرية البوذية. ويتشابه النظام الفكرى البوذى مع الهندوسى أيضاً فى البنية الأخلاقية. فالأصل فى المعاناة هو الرغبة وللقضاء على الرغبة لابد من ممارسة الانضباط النفسى، والتحكم فى الرغبات والشهوات والوصول إلى تحقيق الخير الخالص، ووضع نهاية للشر والبؤس والكذب والغضب وغير ذلك من الانفعالات .

وهكذا نجد أن البوذية ورثت هذه الخصائص الفلسفية الصوفية العملية الاخلاقية من الهندوسية مع إدخال التعديل اللازم عليها ليتناسب مع الرفض البوذى لفكرة

البراهمانية والأتمان .

وقد تميزت البوذية عن الهندوسية فى عدة أمور من أهمها أنها أعطت للإنسان قدراً من حرية الاختيار لم يكن موجوداً فى الهندوسية التي اعتبرت الانسان مربوطا بقدر التناسخ والانتقال من حياة إلي حياة أخري قد تكون أفضل أو أسوأ دون أن يكون للإنسان حرية في إحداث التغيير والسيطرة علي مصيره . والعلاج الذي وضعته الهندوسية يؤدى إلى موت النفس من خلال إذلالها وتعريضها للموت الفعلى. كما ربطت الهندوسية الإنسان بنظام طبقى اجتماعى دينى لا يمكن الخلاص منه. ولذلك أعطت البوذية الإنسان فرصة تحقيق الخلاص من دورة الحياة والموت فى شكل التناسخ باعتبار أن وأد الرغبة يؤدى إلى وقف سلسلة الميلاد المتكرر. وعلى مستوى الطقوس والشعائر رفضت البوذية التركيز الهندوسى على الطقوس وأنكرت قرابين الأضحيات التى تعد المظهر الرئيسى فى العبادة الهندوسية . كما أبطلت البوذية أيضاً نظام الطبقات فى الهندوسية فحققت للإنسان الكثير من الحريات التى افتقدها فى الهندوسية . واتخذت البوذية شكل الحركة الإصلاحية الاجتماعية باهتمامها بالمصير الفردى والجماعى ، وتخلص الإنسان من عبء الطبقة وقدره الاجتماعى المحدد ،كما خلصته من عبء التناسخ بفهمها الجديد للكرما وإمكانية التخلص من تأثير الفعل الانسانى بالقضاء على الميلاد المتكرر بقتل الرغبة ووأدها.

وقد أضافت البوذية بعدا عالمياً لم تهتم به الهندوسية السابقة عليها. فهذه الهندوسية كانت ديانة قومية عنصرية إلى حد ما بسبب نظامها الطبقى الدينى من ناحية وتركيزها على خلاص إنسانها دون اهتمام بالخلاص العالمى من ناحية أخرى. وكرد فعل لهذه العرقية الدينية وسّعت البوذية دائرة الخلاص وحولته إلى خلاص عام ، وتبنت بالتالى منهجاً لنشر البوذية خارج إطار الجماعة الثقافية المحدودة إلى ثقافات أخرى فانتشرت فى الصين واليابان وغيرها من مناطق الشرق الأقصى. ويبدو أن هذه النزعة الخلاصية العالمية جعلت من البوذية ديانة متسامحة فى تعاملها وعلاقتها بالأديان والشعوب الأخرى. ويعبر جون كولر عن هذه النزعة التسامحية فى البوذية بقوله : « البوذية هى طريقة للإدراك العملى

لحقيقة اللامعاناة التى يمكن الوصول إليها عن طريقة الانضباط الذاتى والنقاء الفعلى، وهى لا تقوم على أساس نواهى أرباب غيورة ولا تتأثر بدعاوى الاقتصار التى تنطلق من مثل هذه الغيرة وبناءً على هذا فإنها متسامحة حيال كل من الديانات الأخرى والتفسيرات الفردية المختلفة للتعاليم البوذية. وعلى الرغم من الخلافات العديدة الموجودة بين البوذيين فى بلاد العالم المختلفة، إلا أنهم يعترفون أحدهم بالآخر كبوذيين. وفضلاً عن ذلك فإنهم لا ينظرون إلى غير البوذيين باعتبارهم أدنى منهم ودون أمل في السعادة، ويستحيل الخلاص بالنسبة لهم، لأنهم يعيشون خارج إطار البوذية »(٩٢). ويؤكد كولر أن هذا التسامح موجود أيضاً على المستوى الفردى الداخلى. فطالما أن المرض والمعاناة يحدثان للشخص الفرد الذي عليه بصفتة فردية أن يقطع الطريق من المعاناة الي السلام والسعادة فإن الاختلاف بين الافراد وارد فى المجالات المختلفة فى الحياة»(٩٣). ومن وجوه التسامح فى البوذية اعتماد مبدأ اللاعنف فالعنف يعد مناقضاً لتعاليم البوذية ولممارستها . ويقابل العنف والغضب بقيم مضادة لهما هى الخيرية والشفقة والعطف. ويسود المجتمعات البوذية نوع من المسالمة الهادئة التى تميز غالبية البوذيين. ولا شك فى أن هذه النتيجة متواكبة مع الهدف البوذى النهائى للممارسة البوذية. فالهدف هو تحقيق سلام الذات بالدخول فى حالة من الهدوء والسلام الكامل اصطلح على تسميتها بالنرفانا. وقد أدى هذا الشعور بالسلام مع النفس والغير إلى التمكن من الانغماس فى الانشطة الحياتية المختلفة على أساس أنها مطلوبة فى ذاتها ولذلك فهى مهمة. وفى نفس الوقت هناك قدرة على عدم التشبث بهذه الاحتياجات والأنشطة (٩٤). ويترجم هذا المبدأ البوذى الاصلى وهو القدرة على التخلص من الرغبة والشهوة. وإذا وصل الانسان إلى هذا المستوى من الفكر والسلوك فكل شئ يصبح مهما وغير مهم فى نفس الوقت. فهو مهم إن وجد وغير مهم إذا لم يوجد، ولا ينتج عن وجوده أو عدم وجوده أية مشاعر مرتبطة بالفرح أو الحزن. ويشير هذا السلوك إلى نوع من الواقعية فى التعامل مع الأمور وإلى موقف عملى من الحياة بأنشطتها المختلفة.

٢ - تجربة البوذا تطورها وانتشارها

تعتبر البوذية حركة إصلاح دينى وفلسفى للهندوسية. وقد اتخذت هى والجينية موقفاً معارضاً للهندوسية، ثم تطورتا لتصبحا ديانتين مستقلتين عن الهندوسية. فالديانة البوذية إذن ديانة هندية نشأت فى الهند وهى فى بدايتها تمثل فرعاً من الفكر الدينى الآرى ثم انتشرت خارج حدود الهند حيث يوجد معظم أتباعها فى اليابان والصين وفى بورما والتبت وكوريا وسيلان ونيبال وغيرها من المناطق فى الشرق الاقصى وبخاصة فى جنوب ووسط وشرق آسيا. ولا يزال للديانة أتباعها فى الهند. ولتأكيد الصلة بالفكر الدينى الآرى أطلق البوذا مؤسس البوذية مصطلح «الحقائق الآرية الآربع » على مجموعة الحقائق التى احتوت عليها تعاليمه. وكلمة «آرية » هنا لا تحمل دلالة عرقية إنما تستخدم بمعنى "نبيل" ولذلك تسمى هذه الحقائق عادة " الحقائق الأربع النبيلة " (٩٥) . وقد ولد البوذا حولى ٥٦٠ق.م فى نيبال الحالية وقد أطلقت عليه عدة مسميات منها : سْدذَرْتا" ومعناها "هو الذى حقق غايته"، و"جوتاما" ومعناها: سليل جوتاما وهو حكيم من حكماء الڤيدا، و"سَكْياسِنْها" ومعناها : أسد سكْيا، وسكيا هى القبيلة التى ينتمى إليها البوذا، و"سكيامونى" ومعناها : ناسك سكيا. ومن ألقابه الشرفية " بها جفاتْ " ومعناها : "المبارك"، و"تثاجَاتَا" ومعناها : "الكامل" وفى السنسكريتية تأخذ معنى " هو الذى أتى"، أى هو الذى اتبع الطريق الذى وضعه لنفسه وذلك بعد حصوله على التنوير. وقبل ذلك كان يسمى : "بوذيستفا" بمعنى : بوذا المستقبل. أما اللقب الذى عُرف به وأصبح علماً عليه وأخذت الديانة اسمها منه فهو " البوذا" ومعناه : المتنور (٩٦) .

وقد أحيطت حياة البوذا بالعديد من الأساطير والخرافات. ومنها أنه ولد بدون أب، فقد حملت به أمه بدون اتصال بالأب وأنه دخل رحم أمه فى شكل فيل أبيض. وفى ساعة ميلاده امتلأ العالم كله بالضياء المشع. وقد ماتت أمه بعد مولده وتولت خالته رعايته. وقد تم تدريبه على كل أعمال الفروسية. وفى شبابه تزوج من ابنة عمه ياشودارا وقد تم التنبأ بأن الشاب سيصبح بوذا أى "متنورا" ومُنوِّرا للعالم فتمت تربيته فى قصر فى رفاهية عظيمة، وبعيداً عن أى اتصال بمشاكل الحياة ومعاناتها. وفى بعض رحلاته تظهر له

الآلهة متجسدة فى أشكال مختلفة منها شكل رجل عجوز ورجل مريض، ورجل ميت، ورجل زاهد. وعندما شرح له سائقه معنى هذه الرؤى يقرر البوذا ترك القصر فى الوقت الذى وضعت فيه زوجته ابنا اسمه راهولا لتؤكد الاسطورة على حجم ألم الفراق. فهو لن يترك فقط زوجته بل وإبنه الوليد. ويرحل مستبدلاً ثيابه الأميرية برداء ناسك زاهد، ويبدأ رحلة الحاج المتجول. ويصادف زاهدين من البراهما ولكن لا يشبعان حاجته إلى المعرفة وبحثه عن الخلاص(٩٧). ويواصل رحلته وتجوله حتى يصل إلى مدينة أورڤيلا (جايا الحالية) ويخضع نفسه لنظام قاس من الزهد والتقشف وعقاب النفس ويبدأ فى التدريب العملى على التأمل . وبينما هو جالس تحت شجرة تين إذ هو يتلقى التنوير بعد مقاومته لتجارب الشيطان "مارا" الذى يحاول إبعاده عن الوصول إلى الحقيقة. وهكذا أصبح متنوراً بعد سبع سنوات من ترك حياة القصر والترف. ويبدأ فى مزاولة نشاطه التعليمى فيتجه إلى مدينة سرناث بالقرب من بينارس ويستمع إليه مجموعة من الزهاد هم أول تلاميذه وأول رهبان نظام الرهبنة الذى أسسه ويسمى نظام سمغا Samgha . وقد تجول فى معظم شمال الهند حتى سن الثمانين وهو يعظ ويقوم بالمعجزات ويدرس طريقته المسماة "بالقانون الخير" (سدذرما) . وكثر أتباعه من الرهبان والراهبات. ومات فى كوشينَجَرا، وهناك دخل النيرڤانا حوالى ٤٨٠ ق.م أو ٤٥٣ ق.م. وقد تم احتفال البوذيين في عام ١٩٥٦م بمرور ٢٥٠٠ عام على تحقيق البوذا للنيرفانا. (٩٨) .

وتم انتشار تعاليم البوذا فى مناطق عديدة من شبه القارة الهندية بواسطة تلاميذه. وقد تم نشر هذه التعاليم شفوياً وفى العديد من اللهجات واللغات الهندية الأمر الذى أدى إلى ظهور اختلافات شديدة حول تفسيرها وظهور مدارس بوذية متعددة. ومن أهم هذه المدارس مدرسة ثيرافادا وتضم تعاليم الرهبان القدامى وتنتشر فى سيلان والهند الصينية. وقد راجعت العديد من الخطب الدينية للبوذا (سوترا) والتى دونت بعد ذلك فى لغة بالى فى سيلان فى القرن الأول ق.م . وفى القرن الثالث قبل الميلاد تحمس الامبراطور أسوكا ٢٧٢ – ٢٣٢ ق.م. للبوذية وعمل علي نشرها فى العديد من المناطق داخل الهند وخارجها. وفى عهده أصبحت البوذية الديانة الرسمية فى سيلان. وقد استمرت البوذية فى الهند بدون أن تطغى على الهندوسية البراهمانية.

وقد ظهرت مدرسة بوذية جديدة تعرف باسم " مهايانا" ومعناها وسيلة الخلاص الكبيرة "وقد أثرت البوذية القديمة والتى سميت باسم "هنايانا" وسيلة الخلاص الصغيرة " فأدخلت عليها العديد من التغييرات من أهمها تحويل الراهب أو الحكيم البوذى من منكر للعالم ورافض له إلى من يحاول تغييره بواسطة النشاط الفاعل. وقد انتشرت المهايانا فى الهند الصينية واندونيسيا والصين وكوريا واليابان . وأصبحت البوذية بفضل المهايانا ديانة عالمية. وقد ظهرت مدارس بوذية فلسفية مثل « العقيدة الوسطى » لنجرجونا حوالى ١٠٠م وعقيدة الضمير لأسنجا حوالى ٣٥٠م. ومع بداية القرن السادس الميلادى ظهرت مدرسة ثالثة تعرف بعربة الخلاص الثالثة وتحت اسم مانتريانا وفجريانا أى عربة الترانيم أو الاناشيد والعربة الماسية . وقد اهتمت بالأعمال السحرية وبالطقوس والمراسم الدينية مؤدية بهذا إلى تكوين طريق ثالث للخلاص يضاف إلى طريقى الهنايانا والمهايانا (٩٩). وقد أدخلت هذه المدرسة الثالثة عبادة بعض الآلهة الإناث، وطورت بعض الطقوس الجنسية فى تشويه واضح لتعاليم البوذا. واقتربت بذلك من مدرستى التنترية والسكتية الهندوسيتين والتى ادت جميعها إلى انحلال واضح فى معنى الدين. ولم تتمكن البوذية فى الهند من إصلاح ذاتها فى الوقت الذى ظهرت فيه حركة إصلاح هندوسية براهمانية قادها الفيلسوف سَنْكَرَا، وظهرت حركات دينية قوية تمركزت حول عبادة الإلهين ڤشنو وشيڤا. وزاد تدهور البوذية فى الهند بعد ظهور الإسلام وانتشاره فى وادى الجانج منذ عام ١١٩٣م ففقدت البوذية أهميتها وتأثيرها فى شبه القاره الهندية وخسرت معظم أتباعها، وانتقل مركزها من الهند إلى خارجها.

٣ - البوذية ومشكلة الشقاء الإنسانى :

من العرض السابق لسيرة البوذا كما وردت فى الأساطير المرتبطة بحياته يتضح أن القضية الأساسية فى البوذية هى قضية شقاء الإنسان ومعاناته فى الحياة. وقد رمزت الالهة التى ظهرت له فى تجواله متجسدة فى شكل رجال إلى هذه القضية حيث عبرت عن أسباب الشقاء والمعاناة ولخصتها فى الشيخوخة والمرض والموت . والبوذية التى طورها

البوذا وتلاميذه والمدارس المختلفة جميعها تدور حول طبيعة المعاناة وأسبابها، ووسيلة الخلاص منها، وتحسين الحياة فى الرؤية الرابعة التى رآها البوذا حين تجسد الإله فى شكل ناسك زاهد فى حالة قناعة وسلام مع النفس. وعلى الرغم من أن البوذا لم يقتنع بأن الزهد والتقشف يؤدى إلى الخلاص فإن الرؤية الرابعة هذه أمدته بإحدي طرق الخلاص التى كانت موجودة بالفعل فى البيئة الهندية وربما يكون رفضها رد فعل تجاه طرق الخلاص الهندوسية، وبداية التأمل فى طريق جديد للخلاص يكون طريقاً وسطاً بين الانغماس الشديد فى الدنيا وملذاتها وبين التطرف فى الزهد والتقشف وإماتة النفس مستعيناً بضبط النفس والتطهر والوصول إلى حالة الاستنارة فيصبح البوذا المستنير،أى العارف بطبيعة الشقاء وأسبابه وسبيل الخلاص منه (١٠٠) .

وقد وضع البوذا من خلال تحليله لظاهرة الشقاء والتجربة العملية التى دخلها ليفهم الشقاء وطبيعته منهجاً نظرياً وعملياً احتوى على فلسفته الدينية. ومن أهم معالم هذا المنهج فى أساسه النظرى الحقائق الأربع النبيلة والتى سماها بالحقائق الآرية. وتتضمن الحقيقة النبيلة الأولى أن الحياة مليئة بألوان الشقاء والمعاناة، أى الاعتراف أو الإقرار بأن الشقاء هو سمة الحياة الإنسانية. وتقر الحقيقة النبيلة الثانية بأن هذا الشقاء له أسبابه، وأن أصل الشقاء يكمن فى الرغبة الملحة أو الشهوة إلى الإشباع من حاجيات هذا العالم. وتعبر الحقيقة النبيلة الثالثة عن ضرورة وقف هذه الرغبة الملحة والتحرر منها. أما الحقيقة النبيلة الرابعة فهى النص على اتباع الطريق الوسط الذى يؤدى إلى التخلص من الشقاء. وقد شرح البوذا هذه الحقائق فى أقواله المتعددة فعبر عن وجود الشقاء بقوله إن الميلاد والمرض والموت معاناة، ووجود الأشياء التى نكرهها معاناة، والانفصال عما نحبه معاناة، وعدم الحصول على ما نرغبه معاناة . وهذه الألوان المتعددة للشقاء الانسانى تعود إلى الشهوة والرغبة الجامحة التى تسيطر على الإنسان لكى يحصل على ما يشتهيه، ويتجنب ما لا يرغبه. فالرغبة الشديدة إلى المال عندما يكون الإنسان فقيراً معاناة، والرغبة الشديدة فى الصحة عندما يكون الإنسان مريضاً تؤدى إلى المعاناة، والتوق إلى الخلود لمواجهة الموت معاناة، والتوق إلى الفناء لمواجهة استمرارية المادة معاناة. والأعمق من هذا

التـوق إلى الذات بمعنى أن يكون للمـرء ذات . وقـد ربط البـوذا المعـاناة بوجـود عـوامل موضوعية معينة فى العالم ووجود نفس والارتباط بينهما هو الذى يسبب المعاناة والتعاسة والشـقـاء فـالنفس ترغب فى تلك العـوامل أو فى تجنبـهـا ، وعندمـا لا يتم هذا تحـدث المعاناة(١٠١).

وينتـهى البـوذا من تحليله هذا إلى القـول بأن النفس وهم وذلك لأن تحليل أى شـخص يكشف عن وجـود أنشطة بدنيـة أو عـضـوية وأنشطة الاحسـاس، والإدراك، والدوافع إلى الحركة، وأنشطة الوعى. وبخلاف هذه الأنشطة لا يوجد شئ. والرغبة الملحة والتوق الجاهل هو الذى خلق وهم النفس. وأساس المعاناة هو التوق إلى هذه النفس الوهمية ويسمية البـوذا بالتـوق الأنـانى الذى يجب إخمـاده لتنتهى المعاناة (١٠٢). وقد اشتملت الحقيقة النبيلة الرابعة على ثمانية مبادئ هى طرق للوصول إلى الخلاص من المعاناة. وهى تشتمل على : ١- التصور الفكرى الصحيح أو سلامة الرأى ٢ - القصد والغاية الحسنة أو سلامة النية ٣- القول الصادق أو سلامة القول . ٤ - السلوك الطيب أو سلامة الفعل ٥ - الحيـاة الفاضلة أو سلامة العيش ٦ - العمل النافع المصلح أو سلامة الجهد ٧ - التفكير السديد أو سلامة الوعى ٨ - التعبد المخلص أو سلامة التركيز(١٠٣) .

ويسمى هذا الطريق بالطريق الوسط الذى يهدف إلى تحقيق حياة مستقيمة. ويمكن تصنيفها إلى مبادئ خاصة بالسلوك الأخلاقى مثل سلامة القول والفعل والعيش، ومبادئ خاصة بالانضباط الذهنى مثل سلامة الجهد، وسلامة الوعى أو الانتباه العقلى، وسلامة التركيز، ومبادئ خاصة بالحكمة مثل سلامة الرأى وسلامة النية.

ويهدف السلوك الأخلاقى إلى التحكم فى الرغبات والشهوات .ويقوم هذا السلوك الأخلاقى على أساس من الحب وينبع من الحكمة أو العقل المستنير، ولتحقيق الحكمة لابد من انضباط النفس، فالسلوك الاخلاقى والانضباط والحكمة هى حقائق الحياة الخيرة. وتكشف الحكمة عن طبيعة الأشياء وأسباب المعاناة والتصميم على قهر المعاناة من خلال هجر الرغبة الأنانية. ويتضمن هذا التصميم غرس الحب فى النفس فتتخلى عن الرغبة والكراهية والعنف ، وتتحلى بالشفقة والعطف والحب واللا أذى (١٠٤). وللوصول إلى

الحكمة لابد من الانضباط النفسى من خلال بذل الجهد والانتباه العقلى والتركيز. وتتضمن ممارسة الجهد والارتقاء به نحو الكمال. ويتضمن الانتباه العقلى أن يكون المرء واعياً بنشاطاته ومنتبهاً لها وهى نشاطات الجسم والحس أو الشعور والإدراك والتفكير والوعي. أما التركيز فيقصد به إعادة خلق ذات المرء وتطهير أنشطة المرء العقلية لتحقيق السعادة(١٠٥) .

والسلوك الأخلاقى يشتمل على سلامة القول والفعل والعيش. ومن سلامة القول عدم الكذب، والبعد عن النميمة والاغتياب وما يجلب الكراهية والعداء والغيرة، والبعد عن الشدة والوقاحة والخبث وعدم الأدب، والاحتشام فى الحديث، والبعد كذلك عن الثرثرة، والتحدث على نحو رقيق وودود، والالتزام بقول الحق. ومعرفة المكان والزمان المناسب للقول. وسلامة الفعل تتضمن البعد عن الإيذاء والقتل والسرقة والغش، والبعد عن النشاط الجنسى غير الاخلاقى، والعمل على سلامة الآخرين واحترام خير الكائنات. وسلامة العيش تعنى الاخلاص فى المهنة، والبعد عن المهن المؤذية، وكسب العيش عن طريق مهن تحقق الخير والسلام (١٠٦) . وهكذا يدور السلوك الأخلاقى حول تحقيق الحب والعطف للآخرين.

وتخدم هذه الأخلاقيات المتضمنه فى الطريق ذى الثمانى شعب هدف الوصول إلى النيرڤانا . فهى الاطار العام الذى من خلاله يمكن تحقيق النيرڤانا. وهى لا تمثل مراحل مستقلة عن بعضها البعض بل هى مجموع الحياة التى يجب أن يحياها الانسان . فبها جميعاً تتحقق النيرڤانا (١٠٧) .

٤ - الكـرْمـــا:

ورثت البوذية عقيدة الكرما من الهندوسية ولكنها أعادت تفسيرها بشكل يتفق مع تعاليم البوذا حول طبيعة الشقاء الإنسانى وأسبابه وضرورة التخلص منه، وكيفية تحقيق هذا الخلاص كما عبرت عنه الحقائق النبيلة ومن خلال فهم البوذية لطبيعة النفس الانسانية. فالبوذية تنكر وجود النفس وتقول بمذهب اللانفس (أناتا) والتغير أو الزوال. والمذهب الأول يشير إلى لا جوهرية النفس، ويشير المذهب الثانى إلى لا جوهرية الأشياء. والنفس ليست

جوهراً مستقلاً عن العمليات التى تشكل الشخص. وهذه النظرية الخاصة باللاذات تنكر وجود النفس فقط عندما ينظر إلى كلمة النفس باعتبارها شيئاً ما يضاف إلى مجموعة العوامل التى تشكل الشخص. ونظرية اللاذات لا تنكر وجود نفس عندما ينظر إلى كلمة نفس على أنها تشير إلى المجموعات الخمس التي تشكل الشخص وحدها (١٠٨) .
فالنفس إذن ليست جوهراً مستقلاً عن العمليات التى تشكل الشخص وهى الأنشطة البدنية أو العضوية، وأنشطة الاحساس والادراك والدوافع إلى الحركة وأنشطة الوعى التى سبق ذكرها. وبدلاً من وجود جوهر دائم لا يتغير أو روح هناك تيار من العمليات المتدفقة على نحو مستمر من الاحساس والوعى والشعور ودوافع النشاط والعمليات البدنية. وتؤدى هذه العناصر أو العمليات إلى نشأة مظهر لنفس دائمة. ولكن هذا المظهر يجب تجاهله وذلك لأن الشخص أو الفرد لا يمثل شيئاً يتجاوز هذه العناصر المختلفة المتحركة. والفرد هو مركب من هذه القوى غير الشخصية التى تواصل الحركة . "ولا توجد نفس دائمة أو مستقلة. ولا يوجد فى أى مكان أثر للذات أو الأنا وإنما توجد العناصر اللاشخصية وحدها فى اقتران وتطور مستمرين مؤدية إلى نشوء مظهر نفس باقية " (١٠٩) .

بهذا الفهم السلبى للنفس تنكر البوذية فكرة النفس (الأتمان) التى تتحد وتتماثل مع البراهما روح العالم. ولهذا فإن فكرة الكرما تلقت تفسيراً جديداً فى البوذية حيث اعتبرت الكرما قوة سيكولوجية وليست مادية كما فهمت فى الجينية والهندوسية. حيث أن الكرما مرتبطة بالأفعال وتنشأ من توجهات ورغبات الإنسان والتى تجعله مقيداً بالميلاد الجديد والممات وإعادة الميلاد. وفى مفهوم البوذية أنه لو أصلحت هذه التوجهات والرغبات لأخمدت عملية إعادة الميلاد والممات أي لا نتهي التناسخ.،وتشبه عملية التناسخ هنا الشعلة التي توقد من شعلة أخري كما يوقد مصباح من مصباح آخر ، ومصباح ثالث من المصباح الثاني ، وهكذا في عملية مستمرة . فالتوجهات والرغبات عند الأنسان تجعل عملية الكرما مستمرة والتناسخ مستمراً. وتوقف هذه العملية يعتمد على إصلاح التوجهات والرغبات عند الإنسان فيتحقق التوقف ويتم الدخول فى النيرفانا والتى تعنى حرفياً "إخماد" أو تبريد" . كما هو فى حالة المصباح عندما ينفذ منه الوقود فتخمد ناره(١١٠) فإذا خمدت الشهوات والرغبات يموت الشر ولأن الميلاد والممات المتكرر ينتج

عن الرغبة فالتحرر منه يتم عن طريق إخماد الرغبة. وهذا يتم فى البوذية من خلال الطريق ذى الثمانى شعب السابق شرحه والذى يعد الإنسان للنيرڤانا. ويلاحظ ان اعتبار النفس لا تمثل جوهراً جعلها لا تتصف بالأزلية التى وصفت بها فى الهندوسية فلا شئ أزلى أو دائم سوى النيرڤانا. وعلى هذا الأساس فإن إعادة الميلاد أصبح لا يعنى تناسخ الروح من جسد إلى آخر. ولذلك يقترح بعض المفسرين لفكرة إعادة الميلاد عدم استخدام لفظة "تناسخ" أو "حلول" فى حالة البوذية لأنه لا توجد أصلاً نفس فى شكل جوهر مستقل تنتقل من جسم إلى جسم آخر. والموجود هو مجموعة أحوال ذهنية وبدنية تشكل الشخص كما شرحنا من قبل (١١١) والبوذية تنكر الوجود المستقل للنفس ، كما تنكر أيضاً وجود النفس أو الروح الكونية التي تحرك الكون والمسماة بروح العالم. وهى بهذا تعارض الهندوسية والجينية فى أهم المبادئ التى تقومان عليها وهي مبدأ الروح الكونية ومبدأ تناسخ الارواح مع الإبقاء فقط على فكرة الكرما بمعنى إعادة الميلاد التى ربطتها بتوجهات الإنسان ورغباته وجعلتها أيضا فكرة منتهية إذا تمت السيطرة على هذه التوجهات والرغبات من خلال تطبيق منهج الطريق ذى الثمانى شعب.

٥ - النيرڤانا

تمت الإشارة إلى النيرڤانا عند الحديث عن الكرما ، وتوصف النيرڤانا بأنها الهدف النهائى للبوذى والوصول إليها يتم عن طريق الحقيقة النبيلة الرابعة بشعبها الثمانى. والنيرڤانا لها وجهان أو شكلان فهى حالة تقع للبوذى فى الدنيا، وهى أيضاً حالة تستمر معه بعد الموت.

ولفهم طبيعة النيرڤانا لابد من فهم الهدف النهائى للبوذية فى ضوء ما يقابله فى الهندوسية. فالهندوسية اعتبرت البراهما هدفها النهائى. وقد أدى مفهوم البراهما هدفين فى الهندوسية الأول هو اعتبار البراهما المصدر المطلق وجوهر كل شئ فى الكون فهو الحقيقة المطلقة والبراهما فى نفس الوقت هو الهدف النهائى للدين . فالخلاص يتحقق من خلال الاتحاد مع البراهما. ومن المعروف أن البوذية رفضت عقيدة البراهما كما رفضت

مفهوم الأتمن، وبالتالى رفضت فكرة الاتحاد بين الأتمن والبراهما. والبديل الذى أتت به البوذية كهدف نهائى لها هو النيرڤانا. فالدخول فى النيرڤانا هو الهدف الروحى النهائى وليس الاتحاد مع البراهما.

والنيرڤانا تعنى حرفياً حالة من العدم أو اللاشيئية أو الفناء أو الإخماد. وتعنى النيرڤانا السمو المطلق الذى يصل إليه الانسان بعد التوقف عن طلب أى رغبة ، أو لذة ، أو كل ما يتعلق بهوى النفس فيصبح الانسان ليس فى حاجة إلى الولادة من جديد أو ما يسمى بفعل الكرما. النيرڤانا حالة من السلام والطمأنينة والأمن الناتج عن محو هوى النفس ورغباتها. فعندما يصل الانسان إلى النيرڤانا تكون الأهواء قد فارقته. فالنيرڤانا تجميد وتوقف للأهواء ومن ثم فهى الطمأنينة. إنها حالة من الوجود تخلص فيها الانسان من كل أسباب الشقاء، وأصبح متحرراً من كل رغبة وعلاقة بالحياة. وتوصف بأنها حالة من السعادة والبهجة الأبدية الخالدة (١١٢) . وتعرف النرڤانا أحياناً بأنها الإخماد، ويوصف الداخل فى النرڤانا بأنه الانسان الخامد أو البارد أى الذى تمكن من إخماد كل الرغبات والشهوات والعلاقات الدنيوية، والذى تمكن من إطفاء نيران الطمع والكراهية وغير ذلك من الصفات السلبية (١١٣). ولا تعنى النرڤانا فى هذه الحالة الفناء أو القضاء على الحياة، فالذى حصل على النيرڤانا ودخل فيها يواصل حياته، ويتحرك داخل العالم ويعلم كما فعل البوذا بعد التنور والوصول إلى النرڤانا. وتستمر النرڤانا أيضاً بعد موت الجسم. والفرق بين الدخول فى حالة البرود أو الإخماد فى هذه الحياه وبعد الموت أن الحالة الأولى تشير إلى إخماد وموت كل العيوب الأخلاقية وتحقيق الانسان المثالى الكامل ، بينما الحالة الثانية تضيف إلى الحالة الأولى موت كل مكونات الوجود المادى للإنسان والتأكيد على عدم وجود النفس وموت كل ما يتعلق بالأنا والوصول إلى حالة من السمو والتعالى حيث لا موت ولا تحلل بل هدوء وسلام، ولا انتقال من وجود إلى وجود آخر، ولا من ميلاد إلى ميلاد جديد حسب قانون الكرما (١١٤). والنرڤانا بهذا المعنى هى التي تحرر من الرذائل الأساسية الثلاث : الكراهية والطمع والغرور . وأن هذه الحرية من الممكن تحقيقها فى هذه الحياة. وعند الموت يصل الانسان إلى حالة تختفى فيها كل عناصر الوجود من جديد. فالنرڤانا هى اللاشيئية وهى لا شيئية نسبية لأن الحاصل عليها يشعر

بنوع من الفوقية على العالم، وهو شعور فعال وديناميكي وليس جامدا. فالحاصل على النرڤانا قديس تحرر من كل أشكال الجهل والألم والشقاء والكرما ويعمل لسعادة كل الكائنات (١١٥) . وإذا كان الألم هو مشكلة البوذية فالنرڤانا هى نهاية الألم. وهى النتيجة التى يصل إليها الانسان بعد توقف الرغبة والوصول إلى نهاية دورة الميلاد والموت. النرڤانا هى حالة من السلام الكامل الكلى للروح وعدم المبالاة باللذة والألم. هذا السلام الروحى شرط أساسى للاستقلال عن العالم وهجره. وتعرف أحيانا النرڤانا بأنها السرور السامى والبركة أو النعمة الخالصة. النرڤانا هى عدم الرغبة، وعدم الشعور، وعدم الحياه، وعدم الموت. النرڤانا هي التحرر من تناسخ الأرواح ومن دورة الميلاد والموت التي لا تنتهي، النرڤانا هى عجلة إعادة الميلاد. النرڤانا هى السلام الذى يتمثل فى السكون التام للروح. فهى عدم المبالاة غير المشروطة تجاه الألم واللذة والسعادة والممتلكات والحياة(١٦٦). والحاصل على النرڤانا لا يشعر بالفرح أو الألم والحزن، ولا يملك شيئا، وهو إنسان ترك كل العواطف والانفعالات وأصبح ليس متعلقاً بشئ بما فى ذلك الخير والشر.

٦- الرهبنة البوذية:

لتحقيق الخلاص من تناسخ الأرواح ووضع نهاية لدورة الميلاد والموت والوصول إلى حالة النرڤانا وضعت البوذية منهجاً عملياً يتمثل فى نظام الرهبنة البوذى الذى ينهج فيه البوذى حياة الزهد والتقشف على النموذج الذى وضعه البوذا نفسه وطبقه فى حياته. وتعطى الحقيقة النبيلة الرابعة والطريق ذو الثمانى شعب الذى تحتوى عليه الأسلوب أو المنهج الذى يتبعه البوذى للحصول على الخلاص والدخول فى النرڤانا. وهو منهج يهدف إلى إخضاع النفس، وقتل الشهوة والرغبة من خلال مراحل من التأمل والتركيز الفكرى الصوفى. ويشتمل هذا المنهج على ممارسة اليوجا، وضبط النَّفسَ أو التحكم فيه والصوم والتركيز الفكرى. والجمع هنا بين هذه الممارسات أو التدريبات فى شكلها الظاهرى والخارجى والتفكير النظرى والتأمل. فبدون التأمل تصبح هذه الممارسات مجرد رياضة بدنية لا تحقق هدف الوصول إلى النرڤانا .وتسمى هذه الطريقة بالطريقة الذهبية التى تتوسط بين الزهد

والتقشف العنيف القاسى وبين النشاط الدنيوى إذ لابد من تجنب الغلو أو التطرف فى أحد هذين الامرين. ويعتقد أن هذا الطريق يؤدى إلى الفهم المؤدى إلى سلام القلب أو راحة البال المؤدى إلى الحكمة العليا ومنها إلى التنوير الكامل، وأخيراً إلى النرفانا. وهذا الطريق الوسطي الذهبي هو طريق الشعب الثمانى : الفهم الحق، والفكر الحق، والكلام الحق، والفعل البدنى السليم، والمعيشة الحقة، والجهد الاخلاقى الحق، والانتباه العقلى السليم، والتركيز الحق(١١٧).

وتعتبر حياة البوذا المثال الذى نظمت على أساسه حياة الرهبنة البوذية. فالداخل فى هذا النظام المؤدى إلى الخلاص عليه أن يعلن قبول الفقر عن طواعية، ودخول مجتمع الرهبنة بترك الإنسان كل ممتلكاته فى حياته الدنيوية، ويقسم الراهب أقساما عظيمة بأن يسلك حياة الزهد والتقشف، ويحلق شعره وذقنه، ويلبس الروب الأصفر ويقبل البوذا والقانون Dham-ma ونظام الرهبنة Sangha . والهدف النهائى من تطبيق هذا المنهج هو أن يصبح الراهب قديساً كاملاً. أما أسلوب التأمل فيتمثل فى أن يجلس الراهب على طريقة معينة فى مكان منعزل ويمارس التأمل فى ذاته أو روحه الداخلية. وبهذه الطريقة يتخلص الراهب من العقبات الخمس وهى الرغبة الدنيوية، وإرادة المرض، والخبث ، والكسل، والشك . ويجاهد فى سبيل السلام الداخلى والوضوح بعيداً عن كل فعل دنيوى وبعيداً عن تجارب الخير والشر. وغاية المثال البوذى للأخلاق هو الخيرية بدون عاطفة، والمعاناة مع كل الكائنات والعطف بدون عاطفة. ومن يحقق هذين الامرين لا يرد الشر بشر ، فالشر ينتهى بالحب، والبؤس ينتهى بالعطاء، والكذب ينتهى بالحقيقة، والغضب ينتهى بعدم الغضب(١١٨).

وتبدأ حياة الرهبنة البوذية بهجر المنزل وبداية التجوال كما فعل البوذا. وتبدأ هذه الحياة فى سن الخامسة عشرة ثم يتم القبول فى النظام فى سن العشرين. ويعيش الرهبان حياة غاية فى البساطة، ويقضون معظم وقتهم فى التأمل . ولا يملك الراهب شيئاً سوى الروب الذى يلبسه والوعاء الذى يشحذ فيه طعامه ومسبحة بها مائة وثمان حبة بعدد صفات البوذا وبها

يتأمل . ويملك موسى لحلاقة الرأس، وفلتر لإبعاد الحشرات من الماء الذى يشربه حتى لا يؤذى أى شئ حى. ويعيش معظم الرهبان فى حالة عزوبية بدون زواج. وقد سمح بإقامة نظام رهبنة للنساء الراهبات. ويعتبر نظام الرهبنة البوذى من أقدم نظم الرهبنة فى العالم فعمره يزيد على ألفى وخمسمائة عام تقريباً.

٧ - تطور البوذية : بوذية الهنايانا والمهايانا :

يعطى الوصف السابق عقيدة البوذا ونظام الرهبنة كما وضعه البوذا وطبقه فى حياته. فهو قد أعطى البنية النظرية والعملية لفكره الدينى والفلسفى والأخلاقى. وقد مرت البوذية بمراحل من التطور بعد البوذا ظهرت فيها عدة مدارس بوذية. كما انتشرت البوذية خارج الهند، وتكيفت مع أوضاع البلاد التى انتشرت فيها فتطورت أشكال جديدة للبوذية فى اليابان والصين وغيرها من البلاد الشرقية.

ومن أهم المذاهب أو المدارس البوذية المعروفة بوذية الهنايانا وبوذية المهايانا : وهى بمثابة رؤى أو تفسيرات للطريقة التى أنشأها البوذا. وبوذية الهنايانا (الوسيلة الصغرى) تشير إلى البوذية الأصلية التى أنشأها البوذا. وهى مبنية على تعاليم البوذا النظرية المجردة، وتستمد روحانيتها من التعاليم الروحية للبوذا وهى بوذية للقلة التى قبلت تعاليم البوذا، وسلكت المنهج الروحى الذى سلكه وأسسه. ومن الطبيعى أن تعود هذه البوذية إلى عصر البوذا فى القرن السادس قبل الميلاد.

وفى القرن الأول للميلاد تبدأ فى النشأة والتطور مدرسة بوذية جديدة سميت ببوذية المهايانا (الوسيلة الكبرى للخلاص). وهى بوذية سعت إلى تحويل البوذية من ديانة النخبة أو القلة إلى ديانة تبشيرية عالمية. كما أنها سعت إلى تحقيق الخلاص لأكبر عدد ممكن من الناس – شفقة بهم وخوفاً عليهم – من عالم الشر بدلاً من الخلاص الشخصى الفردى الذى ركزت عليه بوذية الهنايانا. فوجهت بوذية المهايانا عنايتها إلى تمكين الجميع من الحصول على المعرفة المؤدية إلى الخلاص والنرفانا وبالإضافة إلى الاهتمام بالتبشير وتحويل البوذية

إلى ديانة عالمية والتركيز على الخلاص الجماعى أحدثت بوذية المهايانا عدة تغييرات فى البوذية من أهمها : تغيير الشكل الأصلى والأساسى للبوذية، وتحويلها إلى ديانة طقوس وشعائر معقدة بعد أن كانت البساطة هى السمة الأساسية للبوذية وكان التركيز على التأمل بدون طقوس معقدة. وتحولت العديد من تماثيل البوذا إلى مراكز للعبادة بعد صناعة هذه التماثيل والتى لم تعرفها البوذية الاصلية التي لم تصور البوذا أو تجسده فى أشكال معينة. لقد تحولت شخصية البوذا فى المهايانا إلى شخصية بطولية أسطورية ، وتحول البوذا من شخصية تاريخية إلى إله للخلاص. ولم يتوقف الأمر عند حد تأليه البوذا بل تم الاعتقاد فى وجود أكثر من بوذا، واعتبروا جميعاً شخصيات إلهية مقدسة. كما قُدِّست بعض شخصيات الرهبان الذين وصلوا إلى مرتبة عليا من المثالية، وأصبحوا نماذج للإنسان الكامل فى الهنايانا وفى طريقهم لكى يصبحوا بوذا أى متنورين حاصلين على النرفانا. فقد تطور فى المهايانا ما يمكن تسميته بعبادة البوذيستفا. وهم نماذج لمن حققوا نوعاً من الوجود المثالى وخرجوا على طبيعة أو صفة البوذا فى أنفسهم لكى يخلصوا أكبر عدد ممكن من الناس من سجن الوجود شفقة بالناس وخوفاً عليهم (١٢٠) . وقد انتهت عملية التأليه هذه لشخصية البوذا الاصلية فى التاريخ وشخصيات البوذا التى ابتدعوها وشخصيات البوذستفا إلى تطور عبادة للآلهة المتعددة . وتم بذلك الانحراف عن خط البوذية القديم فى أمرين. الأول الاعتراف بوجود آلهة وألوهية، وهو أمر لم يهتم به البوذا، وعارض فيه الهندوسية البراهمانية. والأمر الثانى هو تجسيد الخلاص فى شخص بعد أن كان الخلاص حالة. فالبوذا أصبح إلها للخلاص أو مخلصاً وكذلك نسبت هذه الصفة إلى شخصيات البوذا والبوذيستفا الاخرى وأصبحت هذه الشخصيات مسئولة عن تحقيق الخلاص الجماعى بدلاً من الخلاص الفردى الذاتى الذى كان يحصل عليه الانسان من خلال المعرفة الصحيحة واتباع طريق البوذا. ولقد تطورت بوذية المهايانا أصلاً فى شمال الهند ثم انتشرت فى كل الشرق الأقصى وبخاصة فى الصين واليابان والتبت حيث اندمجت فى الديانات المحلية، واختلطت بآلهتها، وارتبطت بأفكار سحرية وأشكال طقوسية متعددة. وانتشرت بوذية

الهنايانا الأصلية فى جنوب الهند وفى سيلان وبورما وسيام . وقد اندمجت هى الأخرى فى الديانات المحلية ودخلت فيها أفكار تعددية وسحرية. وقد تدهورت البوذية فى الهند وحلت محلها الهندوسية ديانة الهند الأصلية قبل ظهور البوذية.

أما بوذية الهنايانا فقد تميزت بمظهر الديانة الروحية الشخصية المهتمة بالعمليات الروحية الداخلية المجردة بدون عقيدة أو بناء عقدى منظم، وأيضا بدون نظام دينى مقدس، وبدون طبقة رجال دين منظمة تنظيماً وراثياً كهنوتيا . فالتركيز فيها على الخلاص الشخصى الأمر الذى أدى إلى اهمال التنظيم الديني فى شكله الجماعى وأصبح كل راهب أو ناسك مسئولاً عن تحقيق الخلاص لنفسه من خلال معرفة المنهج الذى رسمه البوذا والتطبيق العملى لهذا المنهج فى حياة البوذا والمتمثل فى الحقائق النبيلة الأربع والطريق ذى الثمانى شعب. أما المهايانا فجوهرها عالمى مما أدى بها إلى الخروج على دائرة الفردية والخلاص الشخصى الى تحقيق الخلاص الجماعى الأمر الذى احتاج إلى تطوير نظام دينى مركب ومعقد يمكن الديانة من أداء دورها الجماعى. ولم تقتنع المهايانا بدين الرهبنة فى الهنايانا إذ رأت أنه لا يفى بالاهتمامات والاحتياجات الدينية للبوذى مثل غياب مفهوم الآلهة. وأيضاً مثل غياب الخلاص عن طريق العناية أو النعمة بدون رهبنة الزهد والتقشف التى تخرج الناس من حياتهم الدنيوية (١٢١). وقد نجحت المهايانا فى تحقيق هذه الأمور والتوفيق بين هذه الاتجاهات الدينية وبوذية الهنايانا الأصلية على المستوى النظرى . أما على المستوى العملى التطبيقى فقد اتصفت المهايانا بصفات الديانة الجماعية التى تعمل لجمهور المتدينين وليس لخلاص الأفراد. ولهذا انتهت البساطة التى اتسمت بها الحياة الدينية فى بوذية الهنايانا. وانحسرت التقوى الشخصية أو الفردية أمام السلوك الدينى الجماعى وتم الاهتمام بالطقوس والشعائر الجماعية التى يقوم على أدائها رجال دين مدربون ويستعينون أحيانا بأفكار ووسائل سحرية لأداء مهامهم الدينية.

ثالثاً: الديانة الجينية

ثالثاً: الديانة الجينية

١ - النشأة والتطور:

لقد تطور عن الفكر الدينى الهندى كما ورد فى الأوبانيشاد وتمثل فى البراهمانية ديانتان جديدتان استقلتا عن الهندوسية وهما الديانة الجينية والديانة البوذية. وقد انتشرت البوذية خارج الهند بينما بقيت الجينية ديانة هندية مستقلة عن الهندوسية البراهمانية وتمثل حالياً أقلية دينية فى الهند لا يتجاوز عدد معتنقيها المليون والنصف مليون نسمة . وهى أقلية ذات تاريخ قديم وديانة متطورة، ويتمتع أفرادها بوضع مادى وفكرى جيد فى الهند (١٢٢).

ومؤسس هذا الدين هو مهافيرا الذى ولد فى شمال الهند حوالى منتصف القرن السادس قبل الميلاد ، ويعتبر معاصرا للبوذا مؤسس البوذية فى الهند أيضاً. وقد سميت الديانة باسم الجينية نسبة إلى الجيناس أى "المنتصرون" وهم الأبطال القديسون الذين يرشدون الناس إلى طريق الخلاص (١٢٣) . ويعود هؤلاء المنتصرون" إلى الماضى البعيد حسب اعتقاد الجينية، ويعتبر مهافيرا (البطل العظيم) المؤسس الرابع والعشرين فى سلسة المعلمين، العظام فى الجينية، وهو فى نفس الوقت آخر هؤلاء المعلمين .وتلقبه المصادر البوذية بالزاهد العارى (١٢٤). ورغم القول بقدم الجينية فهو مؤسس الجينية الموجودة اليوم وإليه تنسب تاريخياً.

وتنكر الديانة الجينية وجود الإله الخالق، وتـ ـكر بالتالى تعدد الآلهة. ويرتبط الفكر الأسطورى فيها بشخصيات " المنتصرين" أو المعلمين الكبار الذين يرشدون المؤمنين ويمكنونهم من عبور الوجود إلى الحرية ممثلة فى النرفانا. وقد تلقت هذه الشخصيات - رغم أسطوريتها - تقديراً عظيماً من الجينيين وأصبحت محور التقديس والعبادة الشعبية. ولم يعرف تاريخياً من المعلم الثالث والعشرون ، وهو السابق مباشرة فى ترتيب المنتصرين على مؤسس الجينية مهافيرا وقد عاش قبله بمائتى وخمسين عاماً أى فى القرن الثامن قبل الميلاد. ويؤكد سمارت Ninian Smart على

صحة القول بقدم الجينية وذلك لأن أفكاراً كثيرة تنتمى إليها تشير إليها البقايا الأثرية فى حضارة وادى الهند. وتحكى الأساطير الجينية عن بارسفا أنه قبل مولده كان يعيش فى السماء مثل إلاله إندرا. وعندما نزل إلى الأرض دخل فى رحم الملكة ڤاما. وقد أظهر فى طفولته كراهية لمسرات الحياة الدنيا. وأبدى الرغبة فى هجر العالم ورفض عرش أبيه. وفى شبابه اعتزل الحياة العادية، وأصبح راهباً فى الغابة. ومن خلال ممارسة التقشف واليوجا حصل على المعرفة الشاملة، والثقة فى التحرر من الدنيا. ثم بدأ يُعَلّم البشرية عقائد الخلاص. وعندما مات صعدت روحه إلى قمة الكون حيث استقرت فى سلام بعيدة عن التغير، وبعيداً عن إمكانية التأثر بالعالم الدنيوى (١٢٥).

ومثل بارسفا اعتزل مهاڤيرا الحياة الدنيا والتحق بالرهبان الجينيين ، وبعد اثنى عشر عاما من التقشف والزهد حصل على المعرفة الشاملة وتحرر من قيود العالم المادي وقضى بقية عمره فى تنظيم تلاميذه وأتباعه وتعليمهم. وبموته تحررت روحه وصعدت إلى قمة العالم الساكن وواصلت وجودها فى عزلة بعيدة عن التغير(١٢٦). وتنسب الأساطير الجينية إلى كل من بارسفا ومهاڤيرا الاعتقاد فى تناسخ الأرواح وأصبحت حياتهما السابقة مصدراً ملهماً للعديد من الأساطير والخرافات. وتؤكد الأساطير المرتبطة بحياة مهاڤيرا على الزهد من أجل الحصول على الخلاص من دورة الميلاد والموت وإعادة الميلاد. وأنه كان يتجول عارياً حول الأرض هاجرا ملابسه لكى يحقق أكبر قدر من التحرر من العالم المادى، ويعانى من شدة الحر والبرد لكى يتخلص من عبء الكرما بشرها الذى أثقل روحه وقيدها. وبعد سنوات من إماتة الجسد حصل على التنوير وهو فى الثانية والأربعين من عمره. وأصبح "كامل الروح" و "منتصراً" (جينا) ويسمى أتباعه لذلك "اتباع أو تلاميذ المنتصر" وهو معنى الجينية (١٢٧) . وبهذا أسس مهاڤيرا طريقاً أو عقيدة جديدة للخلاص. وتبعه العديد من الزهاد الرهبان معظمهم من طبقة التجار . وظل يعلم لمدة ثلاثين عاماً بالتقريب إلى أن مات عن طريق ممارسة تجويع النفس التطوعى أو الإرادى وهو فى الثانية والسبعين من عمره فى قرية باڤا القريبة من مدينة بتنا. وقد أصبحت هذه القرية مزاراً دينياً ومركزاً كبيراً للحج عند الجينيين . ويعتقد أن مهاڤيرا قد مات عام ٤٦٨ ق . م.

ويحدد التراث الجينى وفاته بستين عاماً قبل التاريخ المذكور أى حوالى ٥٢٨ ق.م (١٢٨). وقد ظلت الجينية ديانة هندية داخلية ولم تحقق انتشاراً خارج الهند. وقد انقسمت على نفسها إلى فرقتين لكل منها كتبها المقدسة ولكن لم ينتج عن هذا الانقسام تطور فلسفى أو دينى كبير مثلما حدث للبوذية بانقسامها إلى الهنايانا والمهايانا . فقد انحصر الخلاف بين الفرقتين في الجينية حول نظام الزهد وليس حول التعاليم الأساسية. وقد أصبحت الجينية الديانة الرسمية لبعض مناطق الهند وبخاصة المنطقة التى شهدت ظهورها فى بتنا وميسورى واستمرت الجينية فى الوجود رغم قلة عدد أتباعها وذلك بفضل تماسك أتباعها ووضعهم الاقتصادى الجيد.

وتسمى الفرقة الأولى سفيتمباراس (أصحاب الرداء الأبيض) وتسمى الفرقة الثانية رديجمباراس (الملتحفون الهواء). ويفرق بينهما بالملابس حيث يرتدى أتباع الفرقة الاولى أردية بيضاء اللون بينما يفضل أتباع الفرقة الثانية عدم ارتداء ملابس (١٢٩) ويعلل بعض المؤرخين هذا السلوك تعليلاً جغرافياً مناخياً فالفرقة الأولى تعيش فى شمال الهند بينما تعيش الفرقة الثانية فى جنوب الهند بمناخها الحار (١٣٠) وتعتقد هذه الفرقة أن مهافيرا لم يتزوج وأنه هجر كل شئ مادى بما فى ذلك الثياب. فالعرى رمز للتخلص من كل ما هو مادى. وهناك فرقة ثالثة ظهرت فى القرن السابع عشر وتدعى شتهاناكفاسى ويبدو أنها منشقة عن الفرقة الأولى (سفيتمباراس). وهم معروفون برفضهم لعبادة الأصنام والتماثيل مدعين أن جينية مهافيرا البدائية لم تعرف الأصنام. ويعتقد بعض مؤرخى الأديان أن رفض الاصنام تأثير إسلامى على هذه الفرقة الجينية. وهم متمسكون بالكتابات الجينية ويرفضون العديد من عادات الفرقة الأولى التى انشقوا عنها وذلك بسبب التأثير الهندى وما نتج عنه من إفساد للجينية (١٣١) كما ترفض هذه الفرقة ممارسة العرى الكامل الموروث عن مهافيرا، وتنتقد طقوس المعبد الجينى. وقد حصروا العبادة فى تفسير الكتابات المقدسة وفى المواعظ داخل المنازل فى مجتمعهم. (١٣٢).

وقد دار الاختلاف الرئيسى بين فرقتى الجينية حول موضوع ارتداء الملابس أو عدم ارتدائها. فالفرقتان تعتقدان أصلا أن على الراهب أن يظل عارياً ويعود هذا الاتفاق إلى أن

مؤسس الديانة مهافيرا قد سن هذه السنة التى استمرت من بعده. ثم ظهرت جماعة اعتقدت أن العرى أصبح مستحيلاً وغير ممكن بسبب انحلال العالم فى الوقت الحالى. وقد حددت الفرقة الأخرى العرى بالنسبة للراهب وجعلته مباحاً بالنسبة لغير الراهب (١٣٣) .

أما الاعتقاد الأساسى فى الجينية فهو ان الإنسان الظاهر يتكون من روح مغروسه فى المادة. ويتمثل الخلاص فى تخليص الروح من المادة حتى تصبح الروح عالمة وتتمتع بنعمة المعرفة ومكتفة ذاتياً إلى الأبد. فالمعرفة هي مفتاح الخلاص وهي ليست مجرد المعرفة النظرية . إنها الخبرة والدراية بعالم الروح وبالطبيعة الداخلية للوجود العادى. ومعاناة الانسان لا تعود إلى الخطيئة ولكن إلى الجهل الروحى. فالحقيقة محجوبة عن الانسان بسبب انغماسه فى العالم المادى. والجهل الروحى يجعله مرتبطاً بالعالم (١٣٤) . ويعتقد الجينيون أن الانسان عالم بالفطرة أو بالأصالة والكرما هى التى تمنع الانسان عن المعرفة الكاملة فهى تعتم على الروح. ولكن مع الشخصيات المنتصرة مثل مهافيرا ومن تبعه فى طريق الزهد والتقشف يمكن استعادة هذه المعرفة الشاملة الضرورية. فحالة الحرية هى تلك الحالة التي ينتهى فيها تأثير الكرما. وتعتبر هذه الرؤية قريبة من مفهوم التجسد والميلاد الجديد. فقوة الجهل تقابلها قوة المعرفة الروحية الذاتية عند اليوجى والجين العالم أجدر بالتقديس من الآلهة المحدودة (١٣٥) .

٢ - مفهوم الكرما فى الجينية

يعتقد الجينيون أن الكون يتكون من كيانين : الكيان الأول يشتمل على الأرواح الحية، والكيان الثانى يتكون من المادة غير الحية. ويعتبر الأول كياناً لانهائياً ويتصف بالنعمة أو البركة والعلم الشامل . ولكن هذه الصفات محجوبة لانغماسها في المادة وهى الكرما. والجينية تنسب الحياة إلى كيانات وموضوعات أو أشياء عديدة مثل الآلهة، والكائنات البشرية، والشياطين ، والحيوانات، والحشرات . وكذلك تسكن الروح فى النباتات، والأرض، والأنهار، والحجارة، والبحار، والنار والغازات، والرياح. وهكذا فالكون بأكمله ملئ بالحياة. والأرواح محبوسة فى كل شئ وهى فى حالة معاناة صامتة غير قادرة على الهروب من سجنها المادى، وبحلولها هذا فى الأشياء تفقد الروح صفاءها وطهارتها وتزداد

آلامها كلما زاد ارتباطها بالمادة . ومع دورات الميلاد والموت، التى لا نهاية لها، تصبح عذابات النفس وآلامها بلا حدود (١٣٦) . وخلاصة الأمر أن الكون أو العالم بالنسبة للجينية مكان للشقاء والألم، ولا تعوض لحظات السعادة الوقتية عن رعب الوجود. وتسيطر على الجينيين روح التشاؤم فالحياة الانسانية حياة مؤلمة ومليئة بكل ما هو مرعب من آلام ومشاكل ، وبهجتها قليلة وليست دائمة . والانسان يموت ليعود من جديد إلى الحياة فى شكل جديد ليعانى من جديد كل أنواع الآلام وأصناف الرعب. ويعتقد الجينيون أن كل فكر وكلام وفعل يؤدى إلى مزيد من انغماس الروح في المادة فتفقد صفاءها ومعرفتها . وهذا النوع من المادة الرقيقة تسمى الكرما وهى التى تُكيِّف حياة الكائن وتوجهه إلى الميلاد الجديد فى ظروف ملائمة أو مواكبة لأعماله فى حياته السابقة. ويعد مفهوم الكرما فى الجينية من بقايا المادية البدائية التى فهمت فى بعض النظم الفكرية الآخرى على أنها مبدأ أو قانون طبيعى بينما اعتبرت فى الجينية جوهراً مادياً مما يشير إلى قدم الجينية واحتفاظها ببعض خصائص الفكر الدينى البدائى وتعبيرها عن مرحلة قديمة وبدائية فى تطور الفكر الهندى. وهى مرحلة اعتقد فيها أن كل كيان لا يمكن إدراكه إلا فى صورة مادية بحتة وأن كل شئ يوجد به بعض النظام يعتقد أنه يشتمل على حياة(١٣٧).

إن دورة التناسخ دورة أوتوماتيكية ولا تحتاج إلى تدخل قوة عليا . فالأفعال المتصفة بالأنانية والقسوة وعدم العناية تؤدى إلى فيض ثقيل من الكرما (الفعل) يؤدى إلى تعاسة كبيرة للإنسان الذى يتلقاها. ولكى يتحقق خلاص الإنسان يجب أن تتحرر الروح من المادة فى كل أنواعها، وتصعد إلى قمة الكون من خلال نورها الطبيعى فتستقر هناك وتسكن فى نعمة أبدية. أما بالنسبة لأرواح الحكماء الكبار مثل مهافيرا فهى تحقق الخلاص الحقيقى وهى فى أبدانها، وتتمتع بالنعمة والمعرفة الخاصة بالروح المتحررة ومع ذلك تبقى متعلقة ببعض الكرما التى تجذبها إلى الارض (المادة) والتى يمكن التخلص منها بالصوم والكفارة. وعند ذلك يقع بها الموت وتصعد أرواحهم إلى مجال السلام فى أعلى السموات(١٣٨) . وهكذا فالخلاص في الجينية يتحقق من خلال إخضاع النفس للألم والمشقة الشديدة للتخلص من الكرما. وأن يتوخى الإنسان الحذر فى أفعاله حتى لا

يكتسب كرما جديدة وبحجم أكبر. فإن أقل فعل ممكن قد يؤدى إلى نتائج مدمرة للروح. فإن القتل غير المقصود لنملة أو غير ذلك من الكائنات الدقيقة قد يحدث نتائج وخيمة بالنسبة للروح. أما الأذى المتعمد والمقصود فهو أكثر خطرا على الروح من الأذى الذى يقع بدون قصد أو نتيجة الإهمال. ولذلك فهدف الاخلاق الجينية التخفيف، على قدر الإمكان، من حجم الأذى أو الضرر الذى يقع بالكائنات على اختلاف أنواعها وبخاصة تلك المنتمية إلى أشكال دنيا للحياة.

وقد تمخَّض هذا الفهم الأخلاقى فى الجينية عن تبنى مذهب اللاعنف إلى أقصى حد ممكن. فمن خلال الاعتقاد فى الكرما (الأفعال) والتناسخ يؤثر كل فعل فى الروح، ويؤدى إلى سعادتها أو شقائها . والأفعال تنير الروح أو تظلمها. وأسوأ الأفعال قتل النفس وأكبر الفضائل تجنب القتل والأذى. ولأن كل الكائنات ومن بينها الإنسان والحيوان والنبات تحتوى على حياة فإن القتل – ولو كان عن غير قصد – يؤدى إلى ظلمة الروح. ولذلك ينظر إلى الجزارين وصيادى الأسماك والمقاتلين والصيادين على أنهم أصحاب أرواح مظلمة بدون نور، وكذلك الامر بالنسبة للحيوانات المتوحشة المفترسة. ويذكر عن الحكيم مهاڤيرا فى بحثه عن الخلاص من المادة أنه بذل أقصى جهده ليتجنب قتل النفس، وإنه اعتاد أن يكنس طريقه حتى لا يدوس على الحشرات ولا يمشي ليلاً حتى لا يؤذى حيوانا أوحشرة ، وأنه كان يفحص طعامه جيداً، وأنه كان يقلل من شرب الماء، وكان يشرب الماء من خلال قطعة من القماش، أو يضع قطعة من القماش على فمه حتى لا يتنفس فى الحشرات أو يؤذى الهواء وأنه نادراً ما كان ينام أو يغسل وينظف أسنانه. والهدف من هذا كله تجنب قتل النفس الحية حتي لا يتسبب فى شقاء الروح وتعاستها (١٣٩). وقد ولّد هذا عند الجيني تقديساً لكل أشكال الحياة وتعاطفاً أو عطفاً على كل الكائنات الحية. ويقول القسم الجينى : "أهجر قتل الكائنات الحية المتحركة والساكنة ولا أقتل بنفسى الكائنات الحية ، ولا أتسبب فى قتلها أو أوافق عليه. وطالما أنا علي قيد الحياة فإنى أعترف وأعاتب وأبعد نفسى عن هذه الآثام فى الفكر والقول والعمل " (١٤٠) . ولهذا السبب يتجنب معظم الجينيين بعض الوظائف والأعمال التى تتضمن القتل مثل أعمال الجزارة والصيد والجندية وكذلك الفلاحة أحياناً لأنها قد تؤدى أثناء الحرث إلى قتل الحشرات والديدان

عرضا كما أنها تؤذى الأرض . ولذلك يعمل معظم الجينيين في الأعمال التجارية والمالية. وبالنسبة للطعام فالجينيون نباتيون، ويأكلون الأرز الذى لا يزرعونه حتى يقع الإثم الناتج عن قتل الحشرات وإيقاع الأذى بالنبات والأرض على من زرع . ويتجنبون أيضاً أعمال الحدادة والصناعات المعدنية لاعتقادهم أن الأذى يقع بالمعادن المستخدمة. ويتجنب الجينيون إيقاد النور أو النار ، والاستحمام محظور لأنه يؤذى الماء المستخدم كما يضر الديدان والحشرات علي جسم الإنسان. واستخدام المصابيح فى الأديرة ممنوع للحفاظ على حياة الهاموش وغيره من الحشرات التى تطير حول المصباح وأيضاً احتراماً للكائنات النارية فى اللهب. ويقضى الجينى ساعات الظلمة فى التأمل والنوم (١٤١).

هذه الحياة القاسية للراهب الجينى بما فيها من تقشف وزهد شديدين تنتهى غالباً بالصوم حتى الموت عندما يشعر بضعف قواه وباكتمال حياته فى الدنيا وحتى يطرد ما تبقى من الكرما. وكثير من أتقياء الجينيين ينهجون نهج الرهبان فى هذا الشأن وبخاصة هؤلاء الذين يقسمون على ذلك ، ويحرصون على قضاء بعض الأيام فى الدير، ويحبون حياة الرهبان . ويحدث هذا عادة مع اكتمال القمر ومع بداية القمر الجديد. ويكثرون من الصيام وبخاصة فى مناسبة نهاية السنة الدينية فى أغسطس حيث يمتنع الجينى عن الطعام والشراب، ويعترف ويتوب عن الخطايا المرتكبة خلال العام، ويدفع ديونه ،ويطلب المغفرة من كل من تسبب فى ضررهم. ويأتى بعد هذه التوبة العامة يوم للفرح العام يعتبر من أعظم أيام السنة الجينية. ويعتبر المجتمع الجينى من أكثر المجتمعات الدينية نظاماً ودقة والتزاماً الأمر الذى مكن الجينية من البقاء إلى يومنا الحالى (١٤٢) .

٣ - المنظور الكونى للجينية :

للجينية رؤيتها الكونية الخاصة. فالعالم أو الكون يحتوي على عدد لا نهاية له من الأرواح المغروسة فى المادة. وهذه الأرواح تتناسخ معظمها فى شكل أزلى. وقليل من هذه الأرواح تتحرر من المادة وتنفصل عن الكل بينما تبقى معظم الأرواح فى عالم الميلاد والموت وإعادة الميلاد، وتمر خلال هذه العملية بأطوار من التقدم والانحلال. ويعتقد فى

الجينية أن الكون يمر بست مراحل من الانحلال، وأننا حالياً فى المرحلة الخامسة من هذه المراحل. فى المرحلة الكونية الأولى كان البشر بدون عناية فحاجتهم مقضية بدون عناء بواسطة أشجار الأمانى التى نمت فى العالم كله. ولأن الناس فضلاء تلقائياً لم يكونوا فى حاجة إلى أخلاق أو دين وكانت لهم بنية جسمية ضخمة وطويلة (١٤٣). وفى المرحلة الكونية الثانية بدأت هذه النعمة فى التحلل والنقص. وتظهر الخطيئة والألم فى المرحلة الثالثة وتبدأ أشجار الأمانى فى الذبول. ويشعر البشر بالحاجة إلى الإرشاد والهداية والقيادة فاتخذوا من آبائهم زعماء طبيعيين لهم فاحترموهم وأطاعوهم لحكمتهم العالية. ومن هؤلاء الآباء تعلم العالم فنون الحضارة التى أصبحت ضرورية مع زوال الطبيعة السعيدة وبداية العصور الشريرة . وآخر هؤلاء الآباء (رشبهاديفا) هو أول معلمى الديانة الجينية وفى عصره ساد الشر فأصبحت هناك ضرورة للأخلاق والدين وفسد البشر وأصبحوا غير قادرين علي الحياة في سلام داخل المجتمع بدون القهر أو القوة . ولذلك عين رشبهاديفا ابنه بهاراتا أول امبراطور ونشأت الدولة، وهى شر ضرورى فى عصر يزداد فساده . وفى المرحلة الكونية الرابعة زاد الانحلال وظهر المعلمون الثلاثة والعشرون السابقون على مهافيرا. وتبدأ المرحلة الكونية الخامسة بعد موت مهافيرا مباشرة . وهى المرحلة المستمرة حتى الآن وستستمر لمدة واحد وعشرين ألف سنة وسيزداد فيها البشر فساداً وانحلالاً فى البنية الجسمية وفى الاخلاق وسيختفي بالتدريج الدين الحق (١٤٤) .

وفى المرحلة الكونية السادسة والأخيرة - والتى ستستمر لنفس الفترة السابقة - تبدأ المرحلة الأخيرة من الانحلال حيث سيعيش الإنسان لمدة عشرين عاماً فقط، وسيكون طوله ذراعاً فقط ، وستنتهى الحضارة التى كانت ظاهرة ومرتبطة بالمراحل الوسطي من هذا التاريخ الكونى أو الدورة الكونية. وسيعيش الإنسان كالحيوانات المتوحشة غير قادر على بناء كوخ أو إشعال نار. وبعد نهاية هذه المرحلة سيبدأ عصر جديد تتحسن فيه الأوضاع تدريجياً. وستتكرر هذه المراحل الكونية فى ترتيب عكسى حتى يأتى العصر الذهبى . وهكذا يكرر الكون نفسه فى انتظام كامل (١٤٥) .

وبالنسبة للجينية العالم أزلى ولا نهاية له، وهو محاط بفضاء خال ومطلق ومتعاظم فى

الحجم ، ولكنه لا يمتد إلي مالا نهاية. وفي وسط هذا الفضاء تقع الأرض الدائرية (الكروية) وتتكون من قارات في شكل الخاتم، وتنتظم البحار في مجموعات. وتحت الأرض يقع العالم السفلي الذي تسكنه الشياطين . وتحت الأرض تقع جهنم مرتبة في طبقات تحت بعضها البعض حيث يُكفر الملعونون عن خطاياهم ويستمر عقابهم لفترة طويلة، ولكن عقابهم ليس أبدياً. وتقع السموات أعلى الأرض مرتبة في طبقات لفئات مختلفة من الآلهة مصنفة حسب قواها وفوق أقاليم الآلهة يقع مسكن المخلَّصين ، والآلهة زائلة وان كانت تعيش لفترات طويلة. وهناك عند مقرالمخلَّصين ينتهي الكون . وهؤلاء المخلصون (المنتصرون) لا يتناسخون بمعنى أنهم لا يعودون إلى الحياة من جديد حسب دورة التناسخ فقد تم خلاصهم من الكرما. والكون لا يتغير في نظامه، وأحوال السموات وجهنم بأقاليمها المختلفة أيضا لا تتغير. هناك فترات ارتفاع وهبوط أو تقدم وانحلال في المناطق التي يعيش فيها الإنسان وهي كما مر بنا فترات طويلة يتأثر فيها الحجم الطبيعي للأشياء الحية والعمر وكذلك الاخلاق. (١٤٦).

أما حركة العالم فهي التفاعل الدائم بين الجواهر الروحية والمادية. وهناك أربعة جواهر مادية وجدت مرة واحدة. وهذه الجواهر هي الفضاء الخالي ومجال، السكون ومجال الحركة والزمن . وإضافة إلى هذا فهناك عدد لا نهائي من الذرات من المادة الموجودة. كما أن العدد اللانهائي للأرواح يعد من الجواهر المادية وهي حسب طبيعتها عالمة ومباركة. وهذه الصفات الموروثة فيها لا ترى النور لأنها منذ زمن لا بداية له قد تأثرت بالجواهر أو الأجسام المادية. فالذرات التي أصابت هذه الأرواح أصابتها بالجهل والعاطفة والكرما، ولذلك فهي تنتقل من وجود إلى وجود ، وطالما أن الروح نشطة وفعالة فإن الجزئيات التي تنشأ في الفضاء الذي تحتله تنجذب إلى الروح من خلال تبخرها. وفي الروح تصبح هذه الجزئيات كرما. وحسب الصفة الأخلاقية لأفعالها فهي تتفاعل إيجابيا أو سلبياً وبطرق مختلفة في مسيرة الوجود الإنساني . والكرما هي القوة الخيرة أو الشريرة للأفعال الاخلاقية أو اللا أخلاقية ، ومن خلال السلوك الأخلاقي تتحسن الكرما خلال عمليات الحلول أو التجسد. والإيمان الصحيح والنظام وإخضاع العواطف تزيل بلاتدريج حواجز

الصعود، والعفة والتأمل تبعد الكرما. وحالة القديس الذى تخلص من كل رغبة يتم الوصول إليها من خلال جهاد طويل علامته إنكار الذات وهجر العالم المادى. والنهاية الحتمية لكل ما هو مادى يتم عن طريق صوم الموت. وعند الموت تتحرر الروح من كل الأشياء المادية وتصعد إلى قمة العالم وتبقى هناك فى عالم روحانى وفى سلام مبارك(١٤٧).

والآلهة فى الجينية تخضع لقانون الكرما والتجسد فى أشكال مختلفة من الوجود، ولذلك فهذه الآلهة ليس لها تأثير فى أحداث العالم ، أو فى تحقيق الخلاص. وعلى الرغم من الاعتراف بوجود هذه الآلهة فإن الجينيين لا يعتقدون فى وجود إله أزلى خالق ومدبر للعالم. فالكون يسير حسب القوانين الطبيعية والأخلاقية الموجودة فيه. وهى قوانين تسير بعلية الكرما الجزائية. وتحتل الآلهة مرتبة دنيا فهى كائنات محدودة نهائية قادرة فقط على منح البركة أو النعمة الوقتية. وتظهر تماثيل الآلهة فى المعابد الجينية فى أوضاع تجعلها تابعة للمعلمين الكبار الأربعة والعشرين وتأتي بعدهم فى الأهمية رغم أن هؤلاء المعلمين أصبحوا غير قادرين على منح البركة لأنهم انفصلوا تماما عن المادة وليست لهم علاقة بالعالم المادى أسفل منهم. ولكن تقديسهم يعتبر مصدراً مهما لتميزهم الروحى . فهم الملهمون الروحيون الحقيقيون للجينيين وليس الآلهة. وهم الذين دلوا البشرية على طريق الخلاص (١٤٨).

والأساطير المرتبطة بالمعلمين موضع تقدير وتقديس كبير وهى معتمدة على أسلوب حياة مهافيرا، ويندر فيها ظهور أمر شخصى خاص بأحد المعلمين . وقد اكتسبت روح هؤلاء المعلمين قداسة أكبر وأهم من تلك المعطاة للآلهة. ولذلك يعتقد كثير من مؤرخى الأديان إنه رغم وجود آلهة فى الجينية فالديانة بعيدة عن التفكير المرتبط بالألوهية، والدين فى جوهره إلحادى يقوم على نظام صوفى يعنى بالتدريب الأخلاقى والروحى مع غلبة رؤية تشاؤمية تجاه العالم (١٤٩) .

ويعود غياب عقيدة الإله الخالق فى الجينية إلى الاعتقاد فى أزلية العالم وخلود الروح.

ولذلك فالآلهة ينظر إليها على أنها ظواهر دنيا بل إنها ستتحول إلى بشر ، ثم تتحول بعد ذلك إلى منتصرين أى قديسين وأبطال انتصروا على العالم المادي وانفصلوا عنه. ويسيطر على الجينية الشعور بالاعتماد على النفس فالروح هى التى تصنع أفعالها فتحقق السعادة أو الشقاء، بمعنى أنها هى التى تقرر وضعها وأحوالها. وبالاضافة إلى الاعتماد على النفس يتم التدرب على التطهر الذاتى من خلال التدريب على الزهد والتقشف للانتصار على الكرما الشريرة . فالآلهة هنا ليس لها دور فى تحقيق خلاص الفرد، بل هى نفسها خاضعة لما يخضع له الانسان من أطوار، وتتحول إلى بشر كى تتمكن من التحول إلى مرتبة المنتصرين فتحقق لنفسها الانفصال الكلى عن المادة (١٥٠) .

وتقوم الجينية كما هو واضح على ثنائية الروح والمادة. فالعالم ينقسم إلى مادة وإلى كائنات حية أو أرواح. والمادة هى الشر بينما الروح هى الخير. وتقدم الروح يتم من خلال هجر المادة بشرها، والصعود إلى عالم الارواح المتحررة من المادة فى النيرفانا أو قمة الكون. وهى مرحلة لا يتم التوصل إليها إلا بعد تمام التخلص من كل الروابط بالعالم المادى كما فعل مهافيرا الذى قطع كل علاقة بالإنسانية وعبر إلى ما وراء الخير والشر والفضيلة والإنسانية . وفى سعيه إلى الخلاص والوصول إلى النيرفانا حقق الهجر التام المطلق.

٤ - موقف الجينية من الأديان الأخرى

تعتبر الجينية ديانة منشقة علي الهندوسية مثلها مثل البوذية وهى بمثابة حركة إصلاح معارضة للبراهمانية لا تعترف بالفيدا وما ترتب عليها من سيادة ، وترفض البراهما كإله أو روح العالم. وترفض الجينية أيضا الأوبانيشاد، ويرفض الجينيون نسبة نظام الطبقات الهندى إلى قوة إلهية أو ميتافيزيقية على الرغم من أنهم يأخذون بنظام الطبقات تأثراً بطبيعة المجتمع الهندى العامة (١٥١) وهناك عدة تأثيرات هندوسية على الجينية حيث يشترك الجينيون مع الهندوس فى بعض الآلهة مع الآخذ فى الاعتبار أن هذه الآلهة لا تحظى بنفس القداسة التى لها فى الهندوسية وربما تحتل مرتبة تالية بعد بعض البشر مثل

فئة المتصرين . وقد استخدم الجينيون بعض الأساطير والقصص الخاص ببعض الآلهة والابطال الهندوس مثل راما وكريشنا وكيفوها وفق أهدافهم الدينية الخاصة . وهذه التأثيرات الهندوسية ليست من القوة بحيث تؤدى إلى إضعاف الجينية أو تحللها واندماجها فى أصلها القديم وذلك بسبب رفض الجينية لكتب الهندوسية المقدسة وبخاصة كتب الفيدا والاوبانيشاد وكذلك رفضها لفكرة الآلوهية، وبالتالى عدم اعترافها بالبراهما كإله خالق للعالم. وستظل هذه الاختلافات عقبة فى طريق اندماج الجينية فى الهندوسية وكافية للاحتفاظ باستقلال الجينية عن الهندوسية (١٥٢) . ويبقى للجينية بعض التأثير فى الفكر الهندى العام وفى الحياة الهندية. ومن أهم وجوه التأثير الواضحة سياسة اللاعنف التى تنتهجها الجينية وأثرت فى فكر المهاتما غاندى الذى ولد ونشأ فى منطقة انتشرت فيها الجينية فتأثر ببعض معلميها مثل سادهوس ورائيتشاد وقد ورد ذكرهما فى سيرة غاندى الذاتية. وقد التزم غاندى فى حياته السياسية بمبدأ اللاعنف والمقاومة السلمية للاستعمار البريطانى للهند . ومن تأثيرات الجينيةأيضاً الاعتقاد فى نسبية المعرفة ومن ثم الاعتدال فى الأقوال فالمعرفة جزئية ونسبية ، ولا يمكن معرفة الحقيقة كاملة. ولا يعرف الحقيقة الكاملة سوى المتصرون فى النيرڤانا . وللجينية أيضا تأثير فى انتشار النباتيين فى الهند وذلك من خلال حرصهم الشديد على عدم الوقوع في إلحاق الأذى أو القتل لأى من الكائنات الحية. ولذلك فهم لا يأكلون اللحوم بأنواعها لما تتضمنه من قتل للحيوانات والطيور. ومن تأثير الجينيين العام فى الحياة الهندية اهتمامهم الشديد بحياة البيئة ومخلوقاتها واهتمامهم برعاية الحيوانات والرفق بها وأعمال الصحة العامة مثل انشاء المستشفيات للإنسان والحيوان. وأخيراً فإن الجينية قدمت للهنود طريقاً جديداً إلى الخلاص له طبيعته الخاصة المميزه له عن الطرق التى طورتها الهندوسية والبوذية لنفس الهدف .

وبالنسبة للعلاقة بالزرادشتية فتلتقى الديانتان فى فكرة ثنوية الخير والشر الأمر الذى جعل من الديانتين ديانتين أخلاقيتين حيث البنية الأساسية لهما بنية أخلاقية. والفارق بين الديانتين يكمن فى اعتبار الخير والشر مبدئين مستقلين بينما الخير والشر فى الجينية هما نتيجة لنوعية الفعل الذى يفعله الانسان والخير مرتبط بالروح بينما الشر مرتبط

بالمادة. وتختلف الزرادشتيه فى اعتبارها المادة والعالم المادى خير ا. كما تختلف أيضا فى ربطها الخير بإله والشر بإله بينما لا تعترف الجينية بالألوهية أصلاً. وقد نتج عن هذا الموقف من العالم المادى نظرة تشاومية فى الجينية يقابلها نظرة تفاؤلية فى الزراد شية . وتشترك الديانتان فى فكرة الخلاص ويختلفان فى أسلوب الخلاص والذى يتم فى الجينية عن طريق التخلص من المادة وهجر كل ارتباط بالعالم المادى والوصول إلى النيرڤانا ، بينما الخلاص فى الزرادشتية ارتبط بقدوم المخلص الذى سيضع نهاية لقوى الشر ، ويطهر البشرية من الخطايا ، ويدخل البشر جنة النعيم الأزلى ويلقى بالشر وإلهه فى النار.

وبالنسبة للموقف من الإسلام فيبدو أن الجينية ليست لها علاقة قوية بالإسلام فى الهند. فالديانة مرتبطة بأصلها فى الهندوسية وهى ذات رؤية إصلاحية فى الهندوسية . وربما هنا يكون الالتقاء بين الإسلام والجينية. فالإسلام له اعتراضاته الكثيرة ونقده الشديد للديانات السائدة فى الهند بما فيها الجينية. والحقيقة أن الإصلاحات التى قدمتها الجينية لا ترقى إلى المستوى الإصلاحى الذى يريده الإسلام للهندوسية. بل إن الموقف الإسلامى من الجينية يعد أشد من الموقف الإسلامى العام من الهندوسية وذلك لرفض الجينية للألوهية وقولها أو اعتمادها على فكرة أزلية العالم وخلود الروح، وبناء الحياة الدينية بدون ألوهية بينما اعتقدت الهندوسية فى وجود الإله واعتبرت البراهما الإله الخالق وهو اعتقاد لا يرقى إلى مستوى التوحيد فى الإسلام ولكنه أفضل من الرفض التام للألوهية وللإله الخالق والميل الواضح إلى الالحاد فى الجينية. أما التأثير المنسوب للإسلام على الفرقة الجينية الحديثة التى رفضت عبادة الأصنام وتقديسها ، فهو رأى ضعيف لأن هذه الفرقة تشترك مع الفرق الجينية الآخرى فى رفض الألوهية، والتماثيل والأصنام الموجودة فى المعابد الجينية لا تشير إلى اعتقاد فى الألوهية فهى ليست تجسيداً للآلهة إنما هى فى الغالب تماثيل للمنتصرين الذين حققوا الخلاص الكامل واستقروا فى قمة العالم بعد حصولهم على النيرڤانا وإن وجدت تماثيل لآلهة فهى فى بيئة دينية تعترف بالتعدد من ناحية وتنزل بالآلهة إلى مرتبة أدنى من مرتبة الانسان من ناحية آخرى. وفى كلتا الحالتين

لا نعتقد فى القول بالتأثير الاسلامى الذى لا يجب أن يتجزأ . فرفض الأصنام يعكس تطوراً داخلياً فى الفرقة الجينية وهو رد فعل مضاد للهندوسية وللفرق الجينية الأخرى التى تهتم بالأصنام وتقدسها فى ظل نظام دينى يؤمن بالتعدد.

الفصل الثانى

الديانات الصينية

الفصل الثاني

الديانات الصينية

مقدمة : خصائص الفكر الديني الصيني :

يعكس الفكر الديني الصيني عدة خصائص مميزة له بين أشكال الفكر الديني في الشرق الأقصى. وقبل التحدث عن هذه السمات المميزة لابد من ذكر بعض السمات التي يشترك فيها الفكر الديني الصيني مع الفكر الديني في الشرق الأقصى. وأول هذه السمات أنه فكر فلسفي يقدم رؤية للحياة الإنسانية. ويختلف الفكر الديني الصيني عن الفكر الهندي في أنه لم يتصور الحياة في شكل مشكلة معينة تحتاج الي علاج مثل مشكلة المعاناة التي دارت حولها الفلسفة الدينية الهندية. فالفكر الديني الصيني له منظور مختلف إلى الحياة فهو يعترف بالواقع الحياتي للإنسان، ويركز تركيزا واضحاً على الشئون الحياتية للإنسان، ويضع لذلك نظاماً للسلوك الإنساني على الأرض يقوم على مبادئ أخلاقية محددة. ولأن هذا النظام يحتاج إلى سياسة وإدارة . فالقانون الأخلاقي يهتم اهتماماً كبيرا بتربية الحاكم الذي يدير شئون الناس، ويضع قواعد للسلوك بالنسبة للفئة الحاكمة. فأصبح الفكر الديني الصيني أقرب ما يكون إلى نوع من الفلسفة السياسية الاجتماعية هدفها خلق الإنسان المهذب صاحب السلوك العالي أخلاقيا ، وخلق الحاكم المسئول من خلال تطوير نظم وأخلاقيات للحكم وفي مجموعها تعتبر هذه الرؤية رؤية تربوية أخلاقية للمجتمع ككل تنظم علاقة أفراده، وتيسر حكمه وإدراته.

ويوضح هذا سمة ثانية للفكر الديني الصيني مشتركة مع الفكر الهندي والشرقي عموماً وهي السمة الأخلاقية. فهو فكر أخلاقي يهتم بالسلوك في المجتمع علي مستوى الفرد والجماعة. ولذلك فالفلسفة المقدمة فلسفة عملية لا تقف عند حدود التفكير الفلسفي والتأمل في قضايا الوجود والحياة الإنسانية إنما تربط بين الفلسفة والممارسة فتضع طريقا أو أسلوباً للحياة اتخذ في الديانات الهندية شكل التصوف الذي تمخض عن نظام للرهبنة والزهد، أما في الفكر الصيني فقد تحول إلى برنامج للحياة يسوده الاهتمام بالإنسان وحياته المادية وبالأسرة والمجتمع بدون الخضوع لنظام ديني على نمط نظام الرهبنة الهندي

وذلك بسبب اختلاف النظرة إلى الحياة فى الفكرين ،فالأول يعتبر المادة شرا ويعالج المعاناة من خلال تدريب النفس على ترك المادة والتخلص من الرغبة بينما الفلسفة الصينية ترى أن الحياة خير ولكنها تحتاج إلى التنظيم الأخلاقى للحاكم والمحكوم على السواء. ويمكن أن نجمع الصفات المشتركة بين الفلسفة الدينية الصينية والفلسفة الدينية الهندية فى أن الدين يتسم بأنه دين فلسفى أخلاقى عملى. وتختلف الصفة العملية فى كيفية أو طريقة تطبيق الفكر النظرى فى الحياة الإنسانية.

أما الخصائص التى تتميز بها فلسفة الدين الصينية عن بقية فلسفات الشرق الأقصى الدينية فتتلخص فيما يلى :

١ - قبول الواقع الإنسانى وبنوع من التفاؤل والأمل ليس متوفراً فى ديانات الهند التى تسودها النظرة التشاؤمية. ويبدو هذا فى قضية الشقاء والمعاناة التى اعتبرت قضية الإنسان الكبرى فى ديانات الهند بينما اختفت هذه القضية فى ديانات الصين . فهناك اعتراف بالواقع الإنسانى على ما هو عليه وأمل فى تحسين هذا الواقع وفق قوانين أخلاقية لتنظيم السلوك الإنسانى، وتحقيق السعادة الانسانية على أرض الواقع. وبينما تدور الفلسفة الهندية حول الموت تركز الفلسفة الصينية على الحياة إلى درجة نجد فيها إتجاها إلى البحث عن كيفية تحقيق نوع من الخلود الإنساني على الأرض عن طريق إطالة عمر الإنسان بالوسائل الطبية والرياضية الممكنة. ويقابل هذا إذلال النفس إلى حد توصيلها إلى الموت عن طريق الجوع والصوم وغيره من الوسائل فى ديانات الهند.

٢ - يرتبط بقبول الواقع ومحاولة تحسينه الاتجاه الدنيوى المسيطر فى ديانات الصين وبينما تطالب ديانات الهند بالفناء للروح الإنسانية فى الروح العالمية الكونية أو بالفناء فى النرفانا فإن ديانات الصين تقر بخيرية المادة والحياة الدنيا ومن ثم الانشغال الكبير بعملية التكيف البناء مع الواقع الاجتماعى والطبيعي فى شكلهما المادى المحسوس في الدنيا (١٥٣) . ولا يعترف الفكر الصيني بأن الدنيا مجرد مقدمة إلى عالم آخر له صفة الخلود أو أن الدنيا مجرد وهم خادع يتركه الإنسان ليتحد مع عالم الحقيقة المطلقة الأزلي. فالفكر الصيني يؤمن بالواقع ويعتبر مهمة الدين والحياة العيش علي أحسن ما يمكن أن

تقدمه القيم الاخلاقية من إمكانية للتكيف مع الواقع المعاش وتحسينه إلي الأفضل . فالموقف من الحياة عموماً موقف إيجابى يسوده التفاؤل بالسعادة الممكنة فى ضوء تنزيه القيم الأخلاقية، والوضوح حول أثرها الإيجابى وما تقدمه من فرص للوصول إلي السعادة، وأيضاً ما تضعه من مسئوليات علي الإنسان. إنه قبول للعالم على ما هو عليه، والبحث عن الخير والسعادة وعوامل القوة الكامنة فيه.

٣ - رغم الاشتراك فى القاعدة الفلسفية فإن ديانات الصين تميل إلى الحكمة والعبر أكثر من الميل إلى التحليل الفلسفى العميق الموجود فى الديانات الهندية. وربما يرتبط هذا بالاتجاه إلى العالم والدنيا وتحقيق السعادة فيها من خلال الحكمة العملية التى تعين على فهم الحياة بدلا من التركيز على الفهم والتحليل النظرى لطبيعة الكون. ورغم الاهتمام بالفلسفة ووجود فلاسفة فالانشغال واضح بمسائل الأخلاق أكثر من الاهتمام بأمور المنطق والميتافيزيقيا ومشاكل المعرفة (١٥٤). وقد تم توظيف هذه العناصر الفلسفية فى حالة وجودها لخدمة الفعل الأخلاقى والإرشاد إليه وتوضيحه وليس لبناء نظرية فلسفية فى الأخلاق إشباعا للنزعة التحليلية والمنطقية.

٤ - يُظهر الفكر الدينى الصينى اهتماما كبيراً بالأسرة كمؤسسة اجتماعية أساسية. وهو فى هذا يشترك مع الفكر الشرقى عموماً لكن يتجاوز الفكر الصينى هذا الاهتمام العام إلى اهتمام خاص يجعل من الأسرة مصدر دلالة وتوجهات القيم الاجتماعية الرئيسية. فالأسرة الصينية لا تقوم على الأساس الفردى المسيطر فى نظام الأسرة الغربية ولكنه يعتمد على النظام الجماعى بمعنى العائلة الكبيرة المشتركة التى تجمع بين أحضانها عدة أجيال ما بين أبناء وآباء وأجداد بزوجاتهم وأبنائهم وأقاربهم المعتمدين عليهم. وتقع المسئولية على أكبر الذكور وهناك وحدة اجتماعية أكبر من وحدة الأسرة بهذا المفهوم السابق وهى وحدة العشيرة التى تضم عدداً من الأسر التى تعود إلى نسب واحد. وتعكس الأخلاقيات الصينية نوعاً من التدين أو التقوى الأسرية أو ما يمكن تسميته تجاوزاً بعبادة الأسرة. فالإبن يجب أن يطيع الأب طاعة عمياء بصرف النظر عن صحة موقف الأب أو عدم صحته. وهذه الطاعة للأب ليست مقصورة على فترة الطفولة ولكنها طاعة ممتدة حتى

موت الأب(١٥٥).

لقد احتلت الأسرة أهمية عظمى إلى حد دفع بأحد دراسى الكونفوشيوسية إلى تعريفها بأنها «فلسفة نظام الأسرة الصينى» (١٥٦). وقد ساعد نظام الأسرة الصينى على تقوية ودعم المجتمع الصينى وبخاصة فى وقت الأزمات القومية، فقد تكّون المجتمع من مجموعة كبيرة من الخلايا الاجتماعية المستقلة. وكانت الأسرة بمثابة التجسيد للدولة وأخلاقياتها. إن عدم احترام الروابط الأسرية يعنى الفوضى بالنسبة للنظام الأخلاقى الذى أعطته السماء، والخارجين على البنوة والأخوة أسوأ من اللصوص والقتلة، ويجب معاقبتهم بلا رحمة أو رأفة. إن مفهوم التقوى الأسرية وبخاصة فى علاقة البنوة من الإبن تجاه الأب واجب اجتماعى. وفى بعض الحالات وضع كونفوشيوس الأسرة قبل الدولة. وفى الأسرة يتعلم الفرد الطاعة والتعاون ويزاول النشاط الاجتماعى والذى يمكنه فيما بعد من أن يصبح مواطناً نموذجياً فى الدولة (١٥٧) . وقد امتد الولاء والطاعة للآباء إلى ما بعد الموت متمثلا فى الولاء للآباء والأجداد الموتى والواجبات المرتبطة بذلك من تقديم القرابين والطعام. وقد تم التركيز الشديد على علاقة الإبن بأبيه، وعلاقة الأخ الأكبر بالأصغر، وعلاقة الزوج بزوجته وأصبحت هذه العلاقات أساس الحياة العملية، وأصبحت طاعة الإبن للأب جزءاً من السلوك اليومى بين الأحياء ومن الالتزام الدينى فى مراسم العبادة بعد الموت، وقد تطور عن هذا شكل من أشكال عبادة الأجداد يظهر فى التبجيل الشديد للموتى من الأجداد، ويتجلى فى العديد من الطقوس والشعائر الموسمية والتذكارية التى تقام للموتى من الآباء والأجداد حتى الجيل الثالث أو أكثر (١٥٨) كما يظهر فى استشارة الموتى وإشراكهم فى مشاكل الأسرة وما يخص سعادتها ومستقبلها.

٥ - من الخصائص المميزة للفلسفة الدينية الصينية الوضع الذى اكتسبه الحاكم فى الدين والأخلاق. فالحاكم ليس مجرد المدبر لشئون الدولة ولكنه يقوم أيضاً بأداء بعض المراسم الرئيسية. وهو بمثابة الأب للعائلة الكبيرة التي هى الدولة، وهو ابن السماء والمثال أو النموذج الأول على الأرض للنظام الأخلاقى للعالم. فإذا كان سلوكه مناسباً وأخلاقياً فالدولة فى أحسن أحوالها، ولكن إذا فشل فى أن يكون النموذج الأخلاقى ففى هذا تهديد

للنظام الاجتماعى واستدعاء للكوارث، وتشويه لفيض القوى الكونية. ومن المحتمل وقوع البلايا بالشعب كدليل على عدم الرضا السماوى. وباختصار فإن الحاكم السياسى يقوم بدور دينى وأخلاقى بالإضافة إلى دوره الإدارى الخاص بتسيير أمور الدولة. فالحاكم قدوة أخلاقية لشعبه تجلب عليه السعادة والرخاء أو التعاسة والدمار، وهو أيضاً له مهمة دينية شعائرية فهو يقوم بأداء بعض الطقوس على مذبح السماء ترمز إلى دوره كوسيط بين القوى الإلهية والشعب الذى يحكمه(١٥٩) .

وتتصل هذه الرؤية لسلوك الحاكم ودوره بالنظرية السياسية لكونفوشيوس. فقد اهتم كونفوشيوس بخلق الحاكم الفاضل المتنور. ومن وجهة نظره أن الإنسان الذى لا يستطيع حكم نفسه لا يستطيع حكم الآخرين. ولذلك حدّد كونفوشيوس للحاكم صفات أساسية هى نفسها صفات الكونفوشيوسى، فلا فرق بين الحاكم ومن يتبع الطريق الذى رسمه كونفوشيوس للإنسان عموماً، وهو طريق الفضيلة فالشرط الأساسى فى الحاكم أن يكون فاضلا. وقد اهتم كونفوشيوس بعملية اختيار الحاكم لوزرائه، وأن يكون هذا الاختيار على أساس من الفضيلة والقدرة على العمل. وعلى الوزير مسئولية أخلاقية، ويجب أن يكون قد تربى على الطريق الكونفوشيوسى وأن يكون ولاؤه لهذا الطريق حتى وإن خرج على الحاكم. وفى حالة كون الحاكم فاضلا ووزراء الحاكم كذلك فإن الطاعة واجبة: «فالحاكم حاكم، والمحكوم محكوم، والأب أب، والإبن ابن» (١٦٠) . بمعنى أن وجود الفضيلة واتصاف الجميع بها يجعل من الطاعة أمراً واجباً. وقد اهتم كونفوشيوس بالتربية السياسية، وتنمية الوعى بالفضيلة فى الحكام وعند من يحتلون المناصب الإدارية فى الدولة. ولذلك فتعليم مبادئ الأخلاق والحكم أمر ضرورى لكل من يتولى منصباً عاماً، ولأن الطريق الكونفوشيوسى يمثل قمة هذه الأخلاق التى تصنع الإنسان المثال أو النموذج خلقياً فالحاكم وكل مسئول عن أمر يهم الناس يجب أن يكون كونفوشيوسيا أى تابعاً للطريق الذى رسمه كونفوشيوس. وهنا يعتبر الحاكم تجسيداً للفضيلة. وإذا اعتبرنا الكونفوشيوسية ديناً فالحاكم إذن هو تجسيد للدين، ويجمع فى شخصه بين مهام الحكم والدين فى نفس الوقت. لهذه الأسباب وبهذه النظرية السياسية يُنظر إلى الكونفوشيوسيه أحيانا على أنها ديانة أرستقراطية تهتم بصناعة الحاكم، وقد جعلت تعاليمها تدور حول

خلق الحاكم الفاضل. والحقيقة أن اهتمام الكونفوشيوسية أكبر من أن تكون مجرد نظرية فى السياسة فالهدف الأسمى هو خلق الإنسان النبيل بتنمية الشخصية الإنسانية التى تجمع بين ضبط النفس والإنسانية والخيرية، واعتبار أن الحكومة هى المسئولة عن تعليم الناس وتربيتهم لكى يصلوا إلى هذه المرتبة، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا إذا كانت الحكومة فاضلة (١٦١) .

٦ - على الرغم من أن الكونفوشيوسية وديانات الصين عموماً لم تخلق نظاماً للطبقات على غرار النظام الهندى لأن ذلك لا يتناسب مع تعاليمها الأخلاقية ونظريتها السياسية فإن هناك نوعاً من النظام الفئوى لا الطبقى قد تمخضت عنه الرؤية الاجتماعية الأخلاقية للكونفوشيوسية. ويأتى على رأس هذا النظام العالم والحكيم لقدرتهما على إرشاد وقيادة الناس أخلاقياً وهدايتهم إلى الأخلاق، ويأتى بعدهما الفلاح الذى يمد الدولة بالطعام والمتحد مع تربة الأرض اتحاد العالم والحكيم بطاقة النور والحياة السماوية. ثم يأتى بعد الفلاح الحرفيون الذين يقيمون الأبنية ويصنعون الآلات التى يستخدمها الناس فى أنشطتهم اليومية. أما المرتبة التالية فيحتلها التجار الذين يهتمون بالربح لا بالخير. وتأتى بعدهم مرتبة الجنود والذين ليس لهم دور اجتماعى بناء فى هذا النظام الفئوى(١٦٢) ويلاحظ على هذا البناء الهرمى للفئات أنه مختلف عن نظام الطبقات الهندى فى أنه يهتم بدرجة المنفعة التى تحققها الفئة للمجتمع كما أنه يعكس الأخلاقيات الكونفوشيوسية فى الاهتمام بخير المجتمع، ويضع أهل الفضيلة والمسئولين عن تعليمها فى المرتبة الأولى. وفى النظام الهندى وُضع الكهنة ورجال الدين على رأس النظام الطبقى. ولأن الكونفوشيوسية لا تعرف الكهنوتية فقد أتى العلماء والحكماء فى المرتبة الموازية للكهنة فى النظام الهندى. وفى الوقت الذى وضع فيه أصحاب الحرف والمهن فى ترتيب متدن فى نظام الطبقات الهندي احتلوا مراتب أولى فى النظام الصينى. واعتبر الجنود بلا قيمة حقيقية للمجتمع بينما احتلوا مكانة طيبة فى النظام الهندى. ومن الواضح أن الأساس أخلاقى فى الترتيب الفئوى الصينى كما أنه يقوم على أساس من المنفعة أو الخير الذى تقدمه الفئة للمجتمع.

١ - النشأة والتطور: يعتبر كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م)، حكيم الصين الكبير، معاصرا للبوذا ومهاڤيرا في الهند فهو من أهم الشخصيات الدينية والفلسفية التى ظهرت فى القرن السادس قبل الميلاد، وشكلت الثقافة الصينية عبر العصور. وتدور فلسفته حول قضايا سياسية واجتماعية وعلاقتها بالدين تأتى من جانبها الأخلاقى. وهو لم يكون عقيدة دينية بل فلسفة أخلاقية وتعاليمه تدخل في مجال الفكرالسياسى والاجتماعى أكثر من كونها تعاليم دينية. ولذلك يعترض بعض مؤرخى الأديان على معالجة أو تناول الكونفوشيوسية داخل علم تاريخ الأديان إذ الأولى أن تعالج داخل تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى (١٦٣) والمعروف من سيرته الذاتية أنه من الأرستقراطية الصينية عمل معلما، وتقلد بعض الوظائف الإدارية المهمة مشاركاً فى الحياة السياسية والاجتماعية العامة لبلاده. أما الإسم «كونفوشيوس» فهو الصيغة اللاتينية للإسم الصينى الأصلى كونج فو - تسو. وقد نقله بهذا الشكل إلى اللغة اللاتينية المنصّرون اليسوعيون فى الصين.

أماالفلسفة الاجتماعية لكونفوشيوس فتقوم حول تقسيم المجتمع إلى طبقتين الإنسان المتميز الأعلى والإنسان العادى الأقل تميزاً. وهو تقسيم طبقى فى الأصل اكتسب صفة أخلاقية. وقد اهتمت فلسفة كونفوشيوس الاجتماعية بالطبقة العليا فى المجتمع الصينى بينما تأثرت الطبقات الدنيا بالديانة الصينية الشعبية المرتبطة ببعض المعتقدات حول طبيعة الكون بعامة وروح الكون أو العالم على وجه الخصوص . وهو شكل قديم لعبادة القوى الطبيعية انتشر فى العالم القديم. ولم يكن كونفوشيوس ملتزماً بهذا الشكل الدينى إنما قبله كجزء من النظام الدينى الموروث (١٦٤). وهذا يؤكد على أن الكونفوشيوسية ليست دينا ولكنها رؤية تقليدية للحياة وقانون للأخلاق والسلوك ساد فى الصين لأكثر من ألفى عام وحتى الثورة الصينية فى عام ١٩١١م. وكونفوشيوس ليس مؤسسا لدين كما أنه عند بعض الدارسين ليس فيلسوفا ولكنه حكيم على معرفة بما يجب وما لا يجب، ووضع نظاماً أخلاقياً لإدارة الحياة العامة. أما الدين فى الصين فلا يُبحث عنه فى

الكونفوشيوسية بل فى كل من البوذية الصينية والتاوية. ويمكن القول أن الحياة العامة للصينيين تسيّرها وتدبرها الكونفوشيوسية، أما الحياة الخاصة فتسيطر عليها البوذية والتاوية (١٦٥) .

ومع دخول البوذية إلى الصين من الهند فى عام ٦٧م لم تنجح البوذية فى إخضاع النظام القانونى الأخلاقى للطبقة الحاكمة فى الصين. وقد بدت البوذية متعارضة مع الفلسفة الأخلاقية الكونفوشيوسية التى تنظر إلى الإنسان على أنه كائن حى له شئونه الإنسانية الواضحة وله سلوك يومى معتاد يجب أن ينظم أخلاقيا وفق مبادئ أخلاقية. أما البوذية فتركز على الموت لا الحياة، وتنكر حياة العالم الدنيوى وتعتبرها معاناة وشقاء، وتعالج هذا الشقاء بالهجر للدنيا والفناء فى النيرڤانا. فالكونفوشيوسية وجهتها دنيوية وتركز على كيفية السلوك فى الدنيا وتنظيم هذا السلوك وفق مبادئ أخلاقية. ويسمى الصينيون هذا السلوك «طرق الحكماء أو طرق القدامى».

والطريق نظام للحكم والإدارة وقواعد للسلوك للطبقة الحاكمة. والنظام الذى قدمته الكونفوشيوسية ليس جديداً بل سارت عليه الإمبراطوريات الصينية القديمة ولذلك كانت التسمية «طرق الحكماء» تشير إلى عدة طرق سابقة على طريقة كونفوشيوس والذى يعد آخرالحكماء وأشهرهم.

٢ – مظاهر الاهتمام الدنيوى : ويظهر الاهتمام الدنيوى للكونفوشيوسية فى عدة أمور من أهمها:

أ – الاهتمام بالإنساني دون الإلهى وأن أهم شئ فى الإنسان هو صفته الأخلاقية.

ب – لا يوجد ادعاء من كونفوشيوس بتلقى نظامه الأخلاقى وحكمته من مصدر غير إنسانى مثل الوحى أو غيره . فنظامه من وضعه مع الاستعانة بالمصادر الصينية القديمة التى رصدت طرق الحكماء القدامى. ونظامه نتيجة لدراساته عن الطرق القديمة وبالاعتماد على المعايير الأخلاقية للقدامى.

جـ – أن العالم الطبيعى انعكاس للمجتمع.

د - أن الكهنة فى المعابد ليست لهم وظيفة مهنية واضحة وهم مجرد حفظة للمعابد أو مديرين لها(١٦٦) .

هـ - أن الكونفوشيوسية تتجاوز الدين وتتعامل مع الآلهة على أنها لا قيمة لها.

و - أن النظام الأخلاقى تطور بعيداً عن الدين وأوامره ووصاياه.

ز - أن الواجبات الأخلاقية تأخذ الأهمية الأولى والإخلاص لها هو الحكمة.

ح - إهمال الاهتمام بالأرواح والتركيز فى الاهتمام على الناس وخدمتهم واعتبار هذا أولى من خدمة الأرواح والاهتمام بما هو حى وعدم الاهتمام بالموت وما بعده وإنكار بقاء الروح أو خلودها، والتركيز على الحياة بدلاً من الموت. فالموتى ليست لهم مشاعر وأحاسيس، والعمل الأخلاقى أولى به الإنسان الحى من الميت، ورعاية الوالدين مثلاً تكون فى حياتهما وليس بعد مماتهما. فهما يشعران بالاحترام والتقدير وهما أحياء وليس بعد الموت. فالمشاعر تنتهى عند الموت.

ط - الهدف من الأضحيات والقرابين هو الذكرى والتعبير عن الحنين، وهى وسيلة للتعبير عن التقدير والاحترام للآباء والأجداد لا أكثر. وهى لا تقدم للآلهة بل تقدم لأشياء محسوسة مثل الظواهر الطبيعية والأجداد والآباء ودلالتها أخلاقية (١٦٧) وتقديم القرابين للأرواح هو تأدية واجب تجاه هذه الأرواح ولا يعنى تقديسها. والأضحيات علامة على الولاء والحب والاحترام والإخلاص. وتقديم الأضحيات بهذا يربط الطقس بالأخلاق ويجعل القيمة الأخلاقية معبراً عنها من خلال الطقوس مثل تقديم الأضحيات. فالطقس مثبت للقيمة الأخلاقية. وهى فى النهاية عادة عند الشعب يفهمها الحكيم، ويمارسها الفارس والنبيل، وهى واجب عند الحكام وعادة ما تقوم الأسرة أو الدولة بتقديم الأضحية وليس الفرد.

ي - رفض عقيدة الثواب والعقاب بعد الموت، ورفض الخلود الشخصى وذلك لأن العقيدة الأولى فيها تعليل أو ربط الأخلاق بالمنفعة الشخصية. أما الخلود الشخصى ففيه رفض أنانى لقبول الإيقاع الطبيعى للأشياء. فالموت يتلو الحياة ويجب أن يقبل هكذا على

أنه توالٍ طبيعي في الأمور والأشياء ، فهو مثل توالي الليل والنهار والخريف والصيف(١٦٨) .

ك - انتشار روح من الشك في المبادئ والمعتقدات الدينية وحول قيمتها ومع ذلك فأداء بعض هذه المبادئ هو نوع من الواجب الأخلاقي، ومعيار الاعتقاد أو الكفر هو تأثيره في السلوك الإنساني.

٣- القيم الأساسية في الكونفوشيوسية

هناك عدة قيم أساسية يقوم عليها النظام الأخلاقي للكونفوشيوسية . وهذه القيم هي قيمة الاحسان وفعل الخير وهي تظهر في الشعور بالعطف تجاه الآخرين . وقيمة «الواجب» وتنعكس في الشعور بالخجل بعد القيام بفعل خاطيء . وقيمة السلوك الحسن المناسب ، والشكل الطيب وتنعكس في الشعور بالاحترام والإكرام ، وقيمة « الحكمة » وتنعكس في الشعور بالصحيح والخطأ ، وقيمة « الاخلاص الطيب » و « الثقة ». ويغلب علي هذا القانون الأخلاقي الطابع العلماني الدنيوي لا الديني وهو لايستند الي خلفية دينية سوي الافتراض العام أن باتباع هذا النظام يسير الانسان في طريق السماء (١٦٩) . ولا يقف وراء هذا القانون الأخلاقي شعور ديني بالخطيئة . فالكونفوشيوسية لا تهتم بالعبادة الخاصة ، أو الصلاة ، أو بطقوس التكفير عن الخطايا والاعتراف بالخطيئة وتعذيب النفس للتخلص من الخطيئة أو غير ذلك من المفاهيم الدينية . ويلاحظ أن الأضحيات والقرابين لا علاقة لها بالتكفير عن الذنوب ،كما أنها لا تقدم بواسطة الشخص ككفارة شخصية إنما تقدم بواسطة الأسرة أو الدولة . وبالنسبة للغريزة الجنسية فالكونفوشيوسية لا تعتبرها شرا، ولا تنظر الي الجسد علي أنه شر كما أنها لا تعترف بالزهد والامتناع عن الجنس . بل تعترف فقط بالواجب الملزم بالإنجاب وذلك لاستمرار الأضحيات للأجداد (١٧٠) .

وقيمة الواجب تشير إلي الصحيح أخلاقيا في المواقف الانسانية عندما يوضع الإنسان أمام الاختيار بين الصحيح والخطأ . وقيمة الإحسان وفعل الخير هي العمل علي مساعدة الآخرين وإن لم يكن هذا واجبا . أما قيمة الحكمة فتحتوى على معرفة أخلاقية

وعملية . وهي تشير الي ضرورة توفر الصفات العملية والأخلاقية فيمن يتولي وظيفة الحاكم أو الوزير أو المسئول مع التأكيد علي الجانب الأخلاقي . أما قيمة الإخلاص الطيب فالتركيز فيها علي حفظ العهود والصدق .

وتكتسب القيمة الأولي أهمية خاصة في الكونفوشيوسية فالإحسان وفعل الخير هو أعظم القيم جميعها ويعبر عنها بالكلمة الصينية « جن » والتي تعني أيضا « انسان » . وكانت تطلق في العصر الإقطاعي علي أفراد العشائر الأرستقراطية كما اطلقت علي الإنسان المتحضر . أما الكلمة في معناها الأخلاقي فهي تدل علي الصفات التي تميز الطبقة النبيلة « المؤدبة » عن طبقة العامة ، وتفرق بين المدني والمتوحش البدائي وتفرق الانسان من الحيوان (١٧١). وتحتوي هذه القيمة علي المثال الأخلاقي عند كونفوشيوس والتركيز فيها ليس علي الطقوس أو الاعتبارات السحرية ولكن علي الاعتبار الأخلاقي فقط . وهي لايمكن تحديدها في قيمة أخلاقية واحدة بل يبدو أنها تتكون من مجموعة من الأخلاقيات التي يتحلي بها المرء في تعامله مع الحاكم أو الإمبراطور وهي الأدب والإخلاص والحرية والكرم والذكاء فبالأدب يحفظ الإنسان نفسه من الإهانة ، وبالحرية يكسب الناس ، وبالإخلاص يحصل علي ثقة الآخرين ، وبالذكاء يحصل علي النجاح ، وبالكرم يصبح جديرا باستخدام الآخرين للعمل . ويعبر عن هذه القيمة أيضا بحب الأخرين وتقديرهم ، واحترامهم ، وحب الخير لهم ، ومساعدتهم ، وتقدير احتياجاتهم ، والحرص علي رفاهيتهم وسعادتهم علي أن يتم هذا كله في شكل طبيعي ودون انتظار لثناء من أحد . وربما تكون كلمة « مروءة » أفضل ترجمة لهذه القيمة كما تعني الغيرية في مقابل حب النفس . وهي قيمة مقرونة بالحب ، وهو الحب الكوني الشامل غير المميز لأحد . وفي بعض التفسيرات هو جانب واحد فقط من جانب الحب المطلق الموحد لكل الأشياء أو الحب كعاطفة مصحوبة بالفعل النافع الخير (١٧٢) .

أما القيمة الخاصة بالسلوك الحسن فهي تشتمل علي القواعد المعتادة للسلوك المهذب والشعور الداخلي بالاحترام والتقدير وهذه القيمة من الاتساع بحيث تشتمل علي أخلاقيات السلوك المهذب في كل المناسبات ، والطقوس والعادات والتقاليد . ولذلك

تترجم القيمة أحيانا بمعني شعائر أو قواعد للسلوك ، أو انها قواعد للسلوك اكتسبت صفة الشعائر . وهي مرتبطة عموما بالضبط الاجتماعي وهي عملية لا تتم بالقهر والقوة ، ولكن من خلال القواعد المعتادة التي تحدد العلاقة بين الأب والإبن ، والزوج والزوجة ، والحاكم والمحكوم ، والشيخ والشاب ،وبين الصديق والصديق . وهي قواعد حلت محل القانون في المجتمع الصيني . وفي ذلك يقول كونفوشيوس: « إذا حكمت الناس بالقوانين وفرضت عليهم النظام بالعقاب ستجنب الناس الأذي ولكنهم لن يشعروا بالخجل . وإذا حكمتهم بالأخلاق وفرضت عليهم النظام بقواعد للسلوك سيشعرون بالخجل ويأتون إليك طواعية»(١٧٣) . وبقواعد السلوك والواجبات يصبح الناس أكثر تهذيبا وشعورا بالواجب . وإذا حكمت الناس بالعقوبات فستحتاج إلي مزيد من العقوبات . وإذا كثر العقاب ضاق الناس وثاروا أما إذا زاد احترام الناس للسلوك الأخلاقي والواجبات فسيصبحون علي وفاق وصداقة .

٤ـ الأخلاق وطبيعة الإنسان : ويرتبط مفهوم الأخلاق عند كونفوشيوس برؤيته للمصير، أو للقدر الإنساني. فهو يفرق بين ما يسميه قانون السماء والفعل الانساني. فالفعل الأخلاقي يعتمد علي الانسان ، أما أوضاع الانسان فمقدرة في السماء. فالطاعة والولاء والثقة والكرم أفعال إنسانية. أما الحياة الطويلة أو القصيرة، والغني والفقر فهي أقدار سماوية. فالغني والفقر والحظ السعيد والتعاسة جزء من الإيقاع الطبيعي للأشياء. فالحياة ليست كلها شقاء ومعاناة كما أنها ليست عالما تربويا مثاليا. وطالما أن الانسان يؤدى الواجب فالفشل لن يضره إذ الفشل والنجاح من أمور السماء وليس نتيجة للخطأ الإنسانى . وهذا الاعتقاد في القدر ليس فيه إنكار لحرية الاختيار ولا تضعف الدافع الي الفعل كما جاء في النقد الموجه الي فكرة القدر عند كونفوشيوس من موتسو مؤسس مدرسة فكرية منافسة لكونفوشيوس حيث اعتقد موتسو أن الأخلاق تحتاج الي نوع من الثواب والعقاب بواسطة السماء والأرواح لأن الاعتراف بشقاء البار وسعادة الشرير يضعف الدافع الي الفعل الأخلاقي (١٧٤).

إن الأمور والأشياء التي لا يستطيع الانسان تغييرها تعد مقدرة بواسطة السماء ويشتمل هذا علي الأحداث الخارجية التي ليس للإنسان سيطرة عليها وأيضا كل ما ينتمي

إلي الطبيعة من انفسنا مثل الحاجة الي الطعام والنوم . وقد أثارت الكونفوشيوسية عدة تساؤلات حول طبيعة الإنسان وهل هي طبيعة خيرة أم شريرة ؟ وهل الأخلاق تحقيق لطبيعة الإنسان أم إنها ضد هذه الطبيعة ؟ وقد صدرت عدة نظريات داخل الكونفوشيوسية للإجابة علي هذه التساؤلات منها نظرية اعتبرت الطبيعة الإنسانية محايدة لا خيرة ولا شريرة ، أو أنها خليط من الخير والشر ، أو أنها خيرة في بعض الناس وشريرة في البعض الآخر .

وقد اعتقد الحكيم مانج « مانج تسي » Mencius من القرن الرابع قبل الميلاد أن الطبيعة الانسانية خيرة، وأن التربية الأخلاقية تنمي هذا الخير في الإنسان . وقد فسرت عبارة « المقدر في السماء » بأنها تعني الطبيعة الانسانية ، وأن اتباع هذه الطبيعة هو «الطريق » وزرع الطريق هو المقصود بالتربية الأخلاقية (١٧٥) .

أما نظرية الحكيم هسون تسو فتقول بأن الطبيعة الإنسانية شريرة وأن مبادىء الظاهرة الطبيعية محايدة أخلاقيا ، والأخلاق ليست طريق السماء ولكنها اختراع إنساني ، وأن الرغبات المزروعة في الإنسان خطيرة إذا لم يتم التحكم فيها بالأخلاق التي ابتدعها الحكماء لإنقاذها من الحرب الأولية من الجميع ضد الجميع . والإنسان يستطيع أن ينتصر علي ميوله المحايدة بتربية النفس علي الطقوس « الأخلاقية » . بينما قالت المدرسة التشريعية القانونية بأن قلة من البشر قادرة علي الإيثار ومحبة الغير بينما الغالبية لا تستقيم إلا بالقوانين المفروضة فرضا بالقوة (١٧٦) ، وقد دارت معظم النظريات بعد ذلك حول هذين النقيضين ، ومنها نظرية يانج هسيونج (٥٢ ق .م ـ ١٨م) التي تعتبر الطبيعة الانسانية خليطا من الخير والشر ، ونظرية هان يو (٧٦٨ ـ ٨٢٤م) بأن بعض الناس طبيعتهم خيرة ويمكن تنميتها بالتربية الأخلاقية ، وبعض الناس أصحاب طبيعة شريرة ويمكن تقييدها بالعقوبات ، والبعض الآخر يختلط فيه الخير بالشر ، ومن الممكن تنمية هذه الطبيعة في أحد الإتجاهين . وأيضا نظرية شنج يي (١٠٣٣ ـ ١١٠٧م) وتشو هيسي (١١٣٠ ـ ١٢٠٠ م) مؤسسي ما يعرف بالكونفوشيوسية الجديدة ونظرية المبدأ والأثير . وهي تعديل لنظرية مانج تسي الخاصة بخيرية الطبيعة الإنسانية . فهناك مبدأ أخلاقي داخل الإنسان يعرفه الإنسان بدون تعليم أما اتباع هذا المبدأ فيعتمد علي درجة

شفافية الأثير الذي يتركب منه أو عدم شفافيته . والمبدأ الأخلاقي داخل الانسان هو طبيعة الحق والتي هي خير . أما الأثير الذي يتلقاه عند الميلاد والذي يحدد خصائصه الشخصية الداخلية فهو طبيعته المادية الجسمية وهي مختلفة من شخص الي شخص وقابلة للتغيير بواسطة التربية الأخلاقية . فالأثير يتكون منه العالم المادي حيث تتكثف الأشياء الجامدة وتتحلل . والأثير يتحرك من وإلي الجمود ويمثل المبدأ في هذه الثنائية المبدأ الأخلاقي وهو موجود في الانسان ولكنه محجوب بواسطة كثافة الأثير المركب منه . وبالتربية الأخلاقية يخف الأثير تدريجيا حتي يصبح سهل التفاعل مع المبدأ . هذا النوع من التفكير محاولة للنظر في النظام الكوني علي أنه نظام عقلاني والاتجاه الي إدراك الروح علي أنها قوة أو قدرة أو طاقة شخصية(١٧٧) . وهذه النظرية الأخيرة هي السائدة بين أتباع الكونفوشيوسية وهي نظرية تقوم علي ثنائية المبدأ والأثير . وقد لقيت بعض التعديلات فيما بعد اتجهت بها إما الي المثالية انطلاقا من المبدأ وهو خير ، أو الي المادية انطلاقا من الأثير .

من هذا يتضح أن هدف الكونفوشيوسية خلق الإنسان المثالي المهذب بالمعني الأخلاقي والاجتماعي . ويسمي بالانسان العالي أو السامي ويقابله كضد الانسان الصغير . وصفات مثل هذا الانسان المثالي تجمع بين السلوك الحسن والتعليم والقدرة الإدارية . أما بالنسبة للإنسان العادي من عامة الشعب فهناك جمع بين بعض القيم الكونفوشيوسية الممكنة وبين عبادة الطبيعة وفقا للتاوية أو البوذية . والفارق بين الإنسان الصغير والإنسان المتميز « الجنتلمان » يكمن في الممارسة والتربية . فالناس جماعة قريبة من بعضها البعض بطبيعتها ، ولكنها تبتعد عن بعضها بالممارسة والتربية فالميول الطبيعية إما خيرة أو شريرة ، وهي إما أن تنميّ أو تقهر بالتربية عند كل الناس . وكل إنسان يستطيع أن يصبح كبيرا أو صغيرا متميزا أو عاديا .

ثانيا : الديانة التاوية

١ـ النشأة والتطـور :

الديانة التاوية ديانة منافسة للكونفوشيوسية في الحياة الدينية الصينية فهي مكملة للكونفوشيوسية ، ومصححة لها ، ومتسببة في إثرائها الي الحد الذي أصبح معه كل صيني تقليدي كونفوشيوسيا أولا وتاويا ثانيا (١٧٨) . وتجمع التاوية بين الدين والفلسفة وتتصف بصفة سحرية شامانية وهي إحياء للذهنيةالدينية لمملكة شانج ، (١٥٥٨ ـ ١١٠٢ق .م) . وقد ساعد علي ظهورها بعض العوامل الاجتماعية من بينهاصعود بعض الطبقات الاجتماعية الدنيا وتأثيرها في بنية المجتمع الصيني . وقد ظهرت التاوية خلال فترة الحروب التي نشبت بين الولايات الصينية فيما بين (٤٥٣ ـ ٢٢١ ق.م) . أما التسمية فقد ظهرت في وقت متأخر خلال مملكة هان الأولي في القرن الأول قبل الميلاد وذلك مع اندماج بعض التيارات والعقائد في عقيدة واحدة . ومن هذه التيارات تيار ارتبط بشخصية أسطورية هي شخصية الامبراطور الأصفر هوانج تي الذي تمت ممارسة عقيدته في بلاط حكام ولاية تشي شمال شانتونج الذين اعتبروا أنفسهم من سلالة الامبراطور الأصفر . وقد أسس هؤلاء الحكام أكاديمية فلسفية تدعي أكاديمية تشي جيت بمعني «بوابة إله الزراعة» والتي ازدهرت في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد . ومن أهم أعلامها تسوين أول من وضع نظرية صينية للكون في شكل نظام أو نسق يقوم علي طاقتين كونيتين : « ين » وتعني الظلمة والأنثي ، و«يانج» وتعني النور والذكر مجتمعة بالعناصر الخمسةالمحركة (١٧٩) . وقد تبني بعض مفكري هذه الأكاديمية (سونج هسنج وينْ ونْ) فكرة الخلاص الشخصي أو الفردي المبني علي فكرة ينج تشو بحفظ النفس من الأذي والضرر والحياة لأطول فترة ممكنة . وهي فكرة مضادة لنظرية الحب الكوني أو العالمي المؤدي الي التضحية من أجل الآخرين . وقد كوّن ينج تشو نظرية الأجزاء الرقيقة المرتبطة بالهواء . فالهواء هو الأساس الطبيعي للكون ، ويعمل من خلال الأجزاء الرقيقة التي هي جوهر كل حياة . ولابد من جمع هذه الأجزاء في الجسم الإنساني من أجل حفظ الحياة وإطالتها ، وينمو هذه الأجزاء ينمو ويزدهر الشكل الخارجي للإنسان . هذه الأجزاء الرقيقة في الإنسان هي من نتاج السماء بينما جسد الإنسان من نتاج

الأرض . وهي الأجزاء التي لا تفني من أجسادنا ، وبجمعها يمكن إطالة الحياة والحصول علي الخلود (١٨٠) . وتعتبر مشكلة حفظ الحياة وإطالتها أساسية في كل اعتقادات التاوية وممارساتها .

٢ـ **مشكلة الرغبة والصراع والشر:** وتقوم فلسفة الديانة التاوية كما وردت في تعاليم لاوتسو في أن الصراع هو سمة الحياة الإنسانية بسبب تنافس البشر من أجل تحقيق رغباتهم الأمر الذي يؤدي الي وقوع الشر والخطأ. وقد فشلت المعايير الأخلاقية في وضع نهاية لهذا الصراع . ولذلك لايمكن التخلي عن الأفعال الصادرة عن الرغبات الا بتبني الطريق «التاو» السهل للفعل. وهو طريق يفترض التوافق والتناغم مع الطبيعة والكون والتصرف وفقا للتاو الكوني الشامل. ولذلك ينبغي تنظيم المجتمع وحكم الناس وفقا للطريق الطبيعي(١٨١) . ويتضح في هذه الفلسفة النقد الموجه إلي الكونفوشيوسية لفشل نظامها الأخلاقي في تحقيق المجتمع المثالي مما يشير الي عدم كفاية النظام الأخلاقي وفشله في القضاء علي الصراع بين البشر لتحقيق الرغبات وإقرار السلام والسعادة . ولابد إذن من التخلي عن الرغبات كمصدر للأفعال المؤدية الي الشر. والطريق التاوي يحقق هذا لأنه طريق بلا رغبات، وعلي البشر أن يتبعوا مبادىء الطبيعة ، وألا يفرضوا رغباتهم علي الطبيعة ، وأن يدعموا الطريق الطبيعي في حياة الناس . وبالنسبة لحكم الناس فإن الملوك والحكام إذا حافظوا علي طريق التاو « فإن الحكم سينطلق بطريقة طبيعية وتلقائية ولن تكون هناك حاجة الي القوانين الصارمة والمصادرات والعقاب والحروب»(١٨٢).وينصح لاوتسو الحكام بالتمسك بالطريق الطبيعي، والطريق السهل في الحكم هو تحقيق رغبات الناس وتوافق الحكومة مع إرادة الناس .

ومن الواضح أن التاوية اعتبرت الشر والتعاسةمشكلة البشرية ، وحددت سببها في تصارع الرغبات ، وهي في هذا تقترب من البوذية في اعتبارها الشقاء مشكلة الوجود الإنساني علي الأرض ، وتتفق معها ان العلاج هو القضاء علي الرغبة التي هي مصدر الأفعال عند البشر ، وتشترك معها في أن وضع علاج للمشكلة من خلال الطريق المؤدي في البوذية إلي الاتحاد والفناء في النرفانا ، والمؤدي في التاوية الي التوحد مع الكون . ويلخص كولر الطريق التاوي علي النحو التالي « ومن خلال التخلي عن الرغبات وترك التاو يلج في

نفس المرء ويتخللها ، فإن الحياة ستعلو علي ألوان التمييز بين الخير والشر ، ولسوف تنطلق كل الأنشطة من التاو، مصدر الوجود ذاته ، وستتوحد الإنسانية مع العالم . هذا هو الحل الذي طرحه لاوتسو لمشكلة الشر والتعاسة في حياة البشر وهو حل يعتمد في نهاية المطاف علي تحقيق الوحدة مع المبدأ الداخلي العظيم للواقع . وبالتالي فهو حل صوفي بصورة أساسية » (١٨٣).

ويضيف شوانج تسو (٣٦٩ ـ ٢٨٦ ق.م) إلي فلسفة لاوتسو بعض العناصر المساعدة في تطوير مفهوم « التلقائية الشاملة للطبيعة ، ونشاط الأشياء الذي لايعرف التوقف ، والوحدة تشكل أساس الوجود بأسره مؤكدا أن الحرية المطلقة تتحقق من خلال التوحد مع تاو الواقع ... والسعادة الحقيقية تعتمد علي تجاوز عالم التجربة العادية ومعرفة ذات المرء وتوحيدها مع لا نهائية الكون» (١٨٤).

وعلي الرغم من اعتماد شوانج تسو علي فلسفة لاوتسو فقد اختلف عنها في عدة أمور من أهمها الاهتمام بالبعد الديني الروحي والتأمل فيما وراء العالم الدنيوي ونظام الحكم الذي تركزت عليه فلسفة لاوتسو . لقد اهتمت فلسفة شوانج تسو بتنمية الروح من أجل تغذية الحياة ، وتحقيق الصحبة مع الطبيعة . وباتباع الطبيعة يقبل الانسان الحياة والموت، والغني والفقر ، والنجاح والفشل . وباختصار يعيش الإنسان في وفاق مع مسيرة الطبيعة (١٨٥). ويتضح في هذه الفلسفة إيمان بالقدر ليس مقصودا به الخضوع للطبيعة بل تحقيق الوفاق والتناغم معها ، وهو الطريق الوحيد الي الحرية الروحية ، والتخلص من العبودية الامر الذي يتحقق بالمجهود الإنساني وليس بالتدخل الإلهي حيث تشير فلسفته الخاصة بالتحرر الروحي الي عدم وجود اعتقاد حقيقي في الكائنات الروحية بل والشك في وجود « رب حقيقي » (١٨٦) .

ويلاحظ أن التاوية التي اسسها لاوتسو وشوانج تسو تحولت من فلسفة طبيعية الي نوع من التصوف . وبينما هذه الديانة في أصلها لا تقوم علي فلسفة إلهية فقد تحولت الي ديانة تعددية يوجد بها إله لأي شيء يمكن تخيله . وفي النهاية أيضا تحولت فلسفة الحياة والموت الي التركيز علي البحث عن الحياة الأبدية علي الأرض . وتبدلت الديانة من ديانة

بسيطة في اعتقادها الي ديانة معقدة في طقوسها ، وانقلب مفهومها الخاص باللافعل الي قدر كبير من النشاط الديني الذي يشتمل علي عبادة الأصنام والقيام بالتنبؤ والعرافة والتنجيم وغير ذلك من ألوان الفعل (١٨٧).

ومن أهم الأفكار الدينية التي ميزت التاوية في الفكر الديني الصيني مفهومها الخاص بوحدة السماء والأرض وكل الاشياء ، وفكرتها الجديدة عن العدم كأساس للوجود ، وتوفيقها بين الطبيعة التلقائية البسيطة والتصوف العميق وكذلك مفهوم العودة الي الأصول .

٣ ـ **مفهوم التاو** : طورت مدرسة لاوتسو وتشونج تسو نظرية التاو Tao « الطريق » كقاعدة أساسية لكل الوجود . ولأنها أساس كل الوجود فهي عدم الوجودالذي يمكن أن يوصف بأنه الخواء والفراغ ، والتاو بذلك عالمي كوني يسري في كل شيء ويحتوي كل شيء ولا يفني . ولتجنب الموت والفناء علي الإنسان أن يصبح التاو أو يتحد مع التاو . ولأن التاو هو الخواء فهو ساكن ومنعزل وواضح ، وعلي الإنسان أن يكون ساكنا « صامتا » وأن يعتزل الحياة الدنيوية وشئونها ، ويُخلِي نفسه من كل الرغبات الشخصية إذا أراد أن يكون مثل التاو (١٨٨) . وأتباع هذه المدرسة من النساك والعلماء المنعزلين في أديرة ريفية . واعتقادهم المميز هو أن الاتحاد مع التاو يتحقق من خلال التفكر والتأمل العميقين . وقد انجذب الي هذا النوع من التفكير معظم مفكري الصين خلال تاريخها .

ويستمد المفهوم الرئيسي للتاو من الدين الشعبي القديم ثم يتحول بالتدريج الي فلسفة . فالمفهوم الديني الشعبي يقول بأن بوابة الأنثي المظلمة هي أصل كل الأشياء . ويشير هذا المفهوم الي عبادة إلهة أنثي للأرض أو الماء منحت الميلاد لكل الكائنات ثم أخذتهم بعد الموت . والنشوء من فم هذه الآلهة أشبه بالمرور من العدم الي الوجود . فالوجود نشأ من العدم ، ولذلك فكل الموجودات أو الكائنات ستتحول الي العدم (١٨٩). وقد تم استبدال الإلهة بمفهوم فلسفي يختص بخلفية ساكنةغير متحركة نشأعنها الوجود والحركة وإليها حتما سيعود الوجود ، والسكون سابق علي الحركة ، والسكينة سابقة علي الفعل . والهدوء والصمت والتواضع من صفات الأرض والين (الظلمة والأنثي والماء) .

لقد حل المفهوم الفلسفي التاو » مكان الإلهة القديمة أصل كل الأشياء . وتوصف التاو علي النحو التالي : « كان هناك شيء حي خليط من القدرات ولكنه كامل في ذاته قبل أن تتشكل السموات والأرض . كان ساكنا وخاويا وهو أم الكون ... ويعرف التاو ايضا بأنه ذلك الذي يخلق ، الخالق لايمكنه أن يُخْلق » و « ذلك الذي يُغَيِّر » والمُغيِّر (المبدل) لا يتغير في ذاته (١٩٠) .

والتاو هو المبدأ الأول وليست له سمات أو خصائص بل هو المصدر لكل السمات والخصائص ، فهو العدم مصدر كل شيء والسابق لكل الأشياء الموجودة ويمنحها الحياة والدلالة ويشكل الواحدية التي هي أساس كل التنوع والتعدد في العالم (١٩١) .وكون التاو هو العدم لا يعني أنه لا شيء ، وإن كونه العدم والخواء واللافعل فإن هذا أيضا لايعني أنه بدون فاعلية أو تأثير . هذه الفاعلية هي الفضيلة تي Te وهي المانا أو القوة الغامضة السرية للتاو والتي تجعل من التاو إمكانية كل الوجود . إنها تبدو كالعدم حين ينظر إليها من موقف الوجود . وعن طريق تي تظهر التاو في صورة الواحد الموحد ، والوحدة خلف تعدد الكائنات . وهي التي من خلالها ترتبط الكائنات الموجودة بوحدة تحتية (١٩٢).

التاو يتوحد مع العالم وهو كامن في الأشياء ويعمل من خلال العالم ، ولايمكن تمييزه عن وظيفته في العالم فهو ليس بعيدا عن الحياة إنما هو قلب الحياة في العالم . ويعرف التاو بفيضه ، كالواحد في مقابل الكثرة في الأشياء الموجودة . والتاو هو منشيء الحياة والواحد هو أول تجسيد للتاو في الوجود (١٩٣) . وقد أصبح التاو إله التاوية الأول والأعظم وعُبد رسميا منذ مملكة هان (٢٠٦ ـ ٨ ق.م) وأصبح علي رأس الأباطرة الخمسة الأسطوريين . وحوالي القرن الثالث الميلادي تكون ثالوث (ربما بتأثير من المسيحية) حيث فاض التاو بنفسه في الخلق وتجسد في ثلاثة آلهة : الإله السماوي العلوي المعظم الغامض . والإله الثاني الحاكم السامي للتاو . والإله الثالث الحاكم القديم الجليل ويعتقد أن لاوتسو فيلسوف التاوية تجسيد لهذا الإله الآخير (١٩٤) .

٤ ـ التاوية والخلود : تنفرد الديانة التاوية بين أديان العالم بمفهومها الخاص بالصحة واسترداد الشباب وتحقيق الخلود علي الأرض . وقد تطور اتجاهان لتحقيق هذا الهدف .

الاتحاد الأول يسمي بطريق المعلم السماوي يركز علي استخدام السحر ، واستدعاء الآلهة ، وتقديم القرابين للموتي ، واستدعاء الرياح والأمطار ، واللجوء الي وسائل سحرية لطرد الأرواح الشريرة ولشفاء المرضي . وقدساهم هذا الاتجاه في إدخال العديد من الطقوس وألوان السحر المختلفة بل وفي ابتداع العديد من الألهة . أما الاتجاه الثاني فقد ركز ليس فقط علي الصحة البدنية والعقلية بل أيضا علي استعادة الشباب ، وتحقيق الحياة الدائمة علي الأرض ، وذلك بالتركيز علي التنمية الروحية بدلا من السحر ، أو باستخدام ما يسمي بالكيمياء الداخلية . والهدف تحقيق الوفاق مع الطبيعة من خلال تهذيب الجوهر الإنساني والقوة الحيوية في الإنسان والروح (١٩٥).

أما الخلود بالنسبة للصيني القديم فهو الخلود الطبيعي (المادي) . ولم يعرف الخلود الروحي إلا بعد الاحتكاك بالبوذية . والخلود الطبيعي عبارة عن تغيير في جسم مصنوع من مادة خفيفة ومستمرة أكثر من المادة التي نملكها في الحياة العادية . وقد ساد الاعتقاد أن الإنسان يترك جسده القديم بعد موته مثل الثعبان مُحَلقًا في مجالات السعادة . وقد وضعت بعض المدارس الفلسفية وسائل لإطالة العمر والحياة . منها وسائل دينية مثل ملاحظة الوصايا والسلوك الأخلاقي ، والصلاة والتعاويذ . ومنها طرق بدنية وهي تنظيم الطعام ، والتطيب ، وطرق التنفس ، والرياضة . وقد جمعت بعض المدارس بين الوسائل الدينيةوالطرق البدنية . ومن الطرق القديمة لإطالة العمر تنمية الجسد ، وتخزين الحيوية فيه بواسطة كثرة الطعام والشراب لدرء الموت . وهناك طريق آخر يسعي الي تغيير الجسم باستبدال مادته الفانية بمواد غير فانية ، وذلك باستخدام النار أي بإلقاء الجسد في النار حتي يصعد الي السماء في شكل لهب أو عن طريق غسل الجسم وتطهيره من كل المواد الثقيلة والنجسة حتي يتمكن الجسم من الصعود الي الهواء . ويتم ذلك من خلال تنظيم الطعام ، وتناول أطعمة تتكون من بعض الزهور والمعادن التي يعتقد أنها تنظف الجسم وتخلصه من الدنس وتجعله خفيفا (١٩٦) . وهناك طريقة آخري هي طريقة العيش علي الهواء أي تنفس أنواع من الهواء في أوقات معينة خلال فصول العام أو خلال اليوم نفسه . إن استنشاق هذه الأنواع من الهواء وبمساعدة بعض الرياضات والتدريبات الرياضية يؤدي الي تخزين الهواء في بعض أجزاء الجسم . ويعتقد أن استنشاق الهواء أو أكله يمكن

الإنسان من التجول في الهواء وركوب السحاب ، أي أن يصبح خالدا في السماء . كما يمكن أن يصبح خالدا في الأرض ببناء جسم قوي من مواد جافة ، والحياة كناسك في عمق الجبال . كما يمكن الاستعانة ببعض الأدوية التي تمكن الإنسان من المشي علي الماء وتحته ويصبح الانسان خالدا في الماء (١٩٧) .

وقد تلقت هذه الفلسفة الخاصة بالخلود الانساني نوعا من التنظير الذي ربطها بالدين والأخلاق وذلك بواسطة الفيلسوف كو هنج (٢٨٤ ـ ٣٦٣) والذي سمّي نفسه باو بو تسو أي « المعلم المتبني للبساطة » فقد أعطي موضوع البحث عن الخلود قاعدة نظرية كوّن بها اعتقادا حول الخالدين . وناقش بالتفصيل ما يسمي بالكيمياء الداخلية والخارجية ، وقدم بعض الوصفات المحددة لذلك . كما أنه أدخل الأخلاقيات الكونفوشيوسية في الديانة التاوية ولم يلتزم بأسلوب واحد في مسألة الحصول علي الخلود . فقد استخدم التنفس والرياضة والجنس بينما رفض استخدام السحر والأدعية والتوسل الي الألهة والكائنات الروحية . وقد ركز تركيزا شديدا علي القيام بأفعال الخير ووضع لها نظاما للجزاء مع تبني الفضائل الكونفوشيوسية الخاصة بالإنسانية ، والبر ، والحكمة ، والولاء ، والإخلاص (١٩٨) .

وقد أجري كو هونج تغييرا في وسائل إطالة العمر وذلك بالاتجاه الي استخدام العقاقير والبحث عن « الدواء المعجزة » الذي يحدث تغييرا فوريا في الجسم . وقد انشغل كو هونج بالبحث في كيفية صناعة الدواء المطيل للعمر ، وهو يعد أعظم كيميائي في تاريخ الصين ، وقد قامت نظريته علي أساس أن بعض الناس يطول عمرهم ، وبعضهم عمره قصير ، ولابد من وجود مادة في الجسم تطيل عمر بعض الناس . وجمع كو هونج بين تعاطي الأدوية المطيلة للعمر والعمل الأخلاقي للحصول علي الخلود ، وقد أنشئت أكاديمية لصناعة الأدوية المطيلة للعمر وقد تم تجربتها علي المجرمين للتثبت من فاعليتها (١٩٩). وعلي الرغم من انتهاء الاعتقاد في الخلود الإنساني علي الأرض منذ قرون ، فقد استمر الأمل في الحصول علي الصحة الجيدة وإطالة العمر واعتبرا مكافأة علي الحياة الأخلاقية الخيرة (٢٠٠) .

ومن المفاهيم المرتبطة بالخلود الاعتقاد في وجود أماكن يعيش فيها الخالدون في نعيم . ولأن الخلود مادي وجسدي فهذه الأماكن موجودة في العالم المادي المحسوس مثل بعض الجزر

المباركة التي يعتقد أن من يعيش عليها خالد ، ومثل بعض الجبال والتي تعتبر جزر جنات أو جبال جنات توجد بها أشجار تمنح ثمرتها الخلود ، وفيها يجتمع الخالدون لأكل الثمار والحفاظ علي خلودهم . وتعيش بعض الآلهة ومنها أمير الشرق الملكي في هيئة انسان له وجه طائر وذيل نمر ، وقصره في السماء وقبته وجدرانه من السحاب (٢٠١) .

٥ . **التاوية وطبيعة الحكم** : وقد ارتبط بالتاوية نظرية سياسية تتفق مع فكرة الامتناع عن النشاط . فالامبراطور يجب أن يمتنع عن كل الأعمال الحكومية ، ويتفرغ للتأمل وتطهير ذاته حتي يحقق الاتحاد مع التاو .، ويحصل علي التاوية ويصبح أول قديس لشعبه . ويتولي الحكم الفعلي رئيس وزراء حكيم وعجوز علي معرفة بطرق التاو بل هو تجسيد للتاو . وبهذا يصبح الامبراطور الشخصية المركزية لعقيدة دولة تقوم علي الطقوس والاحتفالات والمراسم الرسمية .

وقد انتشرت التاوية في الأوساط الشعبية من المجتمع الصيني بعكس الكونفوشيوسية التي عكست ذهنية الحكام الإقطاعيين والرسميين الحكوميين ، وموظفي الدولة . ويزاول بعض الزعماء الدينيين في المناطق الريفية بعض الأعمال السحرية لضمان ولاء أتباعهم وذلك في بعض المجتمعات التي يرأسها القادة الدنيويون . وفي بعض المجتمعات يعتبر من مسئوليات الزعماء الدينيين تأمين حياة اتباعهم من أخطار النار والماء والحرب والطاعون إلي أن يحققوا مايسمي بالوقت السعيد وذلك من خلال الأعمال السحرية وتحقيق نوع من الخلاص الجماعي في مقابل الخلاص الشخصي في بعض المدارس الآخري (٢٠٢) .

٦ـ **البنية الدينية للتاوية** : وقد احتوت التاوية علي كثير من المعتقدات البدائية واتخذت شكل ديانة بدائية تعتمد علي السحر والشعوذة ، والاعتقاد في الأرواح والأشباح ، والشياطين ، والاعتماد في السيطرة عليها علي الأعمال السحرية والتعاويذ والتمائم ، وانتشرت أيضا الطقوس الجنسية . وقد أدت هذه الصفات البدائية القاسية في التاوية الي عزل البوذيين عن التاويين . وقد اتخذت البوذية في الصين شكلا تاويا . وانتشرت أسطورة تقول بأن لاوتسو هاجر الي الغرب وأصبح البوذا . وقد نجحت البوذية

بنظامها الأخلاقي وفلسفتها المتطورة في الانتشار في الدوائر الكارهة للشعوذة التاوية اللامعقولة والقسوة البدائية لطقوسها . وقد تطورت البوذية الي قوة روحية واقتصادية كبيرة في المجتمع الصيني ، واستطاعت جذب العديد من العائلات النبيلة الي نظامها الديني (٢٠٣). ولذلك ظهرت بعض الحركات الإصلاحية في التاوية لمواجهة هذا الانتشار البوذي . وقد ركزت علي التنظيم الديني وحياة الزهد والتنسك والسلوك الأخلاقي كطريق للخلود بالإضافة الي تنظيم الطعام والرياضة . واعتبر البوذا أحد القديسين التاويين ونقد عقيدة المعاناة والشقاء فيها .وقد تزعم هذه الحركة الإصلاحية التاوية كوو تشن تشه في بداية القرن الخامس الميلادي . وقد حث الامبراطور في عصره علي اضطهاد البوذيين وطردهم وتقويض مكانتهم الروحية والاقتصادية .

وظهرت اتجاهات فلسفية تجمع بين فكر كونفوشيوس والتاو . وقد ظهرت هذه الاتجاهات منذ القرن الثالث الميلادي ويمثلها وَنج بي وكو هسيانج . وقد اعتبرا كونفوشيوس اكبر الحكماء، وفسرا كلمة « حكيم » بمعني « تاوي » . وشبهوا كونفوشيوس بالعدم ونشأ ما يسمي بالكونفوشيوسية الجديدة (٢٠٤) .

وقد ظهرت فكرة الطبيعة أو اتباع الطبيعة في الفكر التاوي الجديد وقد تكرر اضطهاد البوذية وبخاصة في عام ٨٤٥ م كما اضطهدت المانوية كذلك في عام ٨٤٣م . وقد أقيمت الأديرة التاوية لتحل محل الأديرة البوذية . كما تطورت فلسفة تطهرية تاوية في القرن الثامن الميلادي علي أساس من حساب الحسنات والسيئات . ووضع قيمة لكل فعل حسن أو سيء ،ونشأ عن ذلك كتاب « الثواب والعقاب » . وهو رسالة في الأخلاق الشعبية التاوية . ويقدم الحساب فيها علي أساس إنقاص عمر الإنسان كعقاب علي السيئات . وقد دخلت التاوية في مرحلة من التدهور ، وفُقدت الثقة في فكرة إطالة العمر (٢٠٥).

وقد ظهرت مدرسة تحاول الجمع بين التاوية والكونفوشيوسية والبوذية وهو اتجاه توفيقي عام يحاول مزج هذه النظم الدينية الثلاثة (٢٠٦). وقد ظهرت هذه المدرسة في شمال الصين وتدعي « إكمال الحقيقي » في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي ، ومقرها بالقرب من بكين . ويقوم اعتقادها علي أساس الوفاق مع الطبيعة ، والاتصاف بالهدوء

والبساطة من خلال الزهد . وأتباع هذه الفرقة كهنة تاويون تركوا منازلهم واتبعوا نظاما نباتيا في الطعام ، وعاشوا في أديرة ، وعملوا فيها بإنتاج طعامهم وهم يصومون في عدة مناسبات ، ولايتزوجون ، ولا يتناولون المسكرات .

ومع بداية القرن العشرين استمرت المعتقدات التاوية الدينية تمارسها بعض الجماعات والفرق السرية . ومن هذه الفرق جماعات تلفيقية خلطت معتقدات من عدة ديانات ، ومنها فرقة تؤمن بالأخوة العالمية ، واتخذت لها شعارا يجمع رموزا من التاوية والكونفوشيوسية والبوذية والمسيحية والإسلام . ويركزون علي مجتمع السماء والإنسان في أمور الروح ، وروح الأخوة العالمية علي الأرض ، وتهتم بالصدقات ، وتقوم بأعمال الصليب الأحمر . وهناك فرق تاوية تشير الي تأثير شيوعي حيث لايقبلون الملكية الخاصة (٢٠٧) .

وتعتبر التاوية ديانة صينية محلية خاصة ولم يتم الدعاية لها في خارج الصين ، وهي تعبر عن الروح الصينية وحب الطبيعة وما ينتج من تقديس لها . وهي عبادة طبيعية في المقام الأول خارج الإنسان وداخله ، وتحاول التوفيق بين الإنسان والطبيعة . والكمال هو اتباع الطبيعة وطرقها ، والاستسلام لها ، والتأمل فيها والنظر والاتحاد معها ، وتطوير السلوك الأخلاقي في إطارها (٢٠٨) .

وتعتبر التاوية الديانة الرسمية للدولة . وقد أنشئت جمعية الصين التاوية عام ١٩٥٧م في بكين لتوحيد التاوين في الصين وإحياء التقاليد التاوية، والاشتراك في حركة حماية السلام العالمي ، ومساعدة الحكومة في نشر سياسة الحرية الدينية .

٧- علاقة التاوية بالكونفوشيوسية : تختلف الديانة التاوية الصينية عن الديانة الكونفوشيوسية في عدة أمور من أهمها . نقل الإهتمام بالحياة الانسانية من الانسان الي الطبيعة ، ولذلك فهي تؤكد علي الأسس الميتافيزيقية للطبيعة بدلا من التركيز علي المجتمع الانساني . وفي الوقت الذي ركزت فيه الكونفوشيوسية علي خير البشر الأخلاقي باعتباره مفتاحا للسعادة الانسانية أكدت الديانة التاوية علي تناسق الطبيعة وكمالها . وتقوم فلسفة الديانة التاوية علي ان افعال البشر تؤدي الي الشر

والتعاسة والشقاء وللخلاص من هذا الوضع وللحصول علي السلام والسعادة والرضا علي الانسان أن يتبع طريق الطبيعة والكون أو ما يسمي « تاو » الكون ، وأن يتوحد مع طريق الكون أي يتوحد مع الطبيعة وطرقها (٢٠٩) . ويلاحظ أن التاوية والكونفوشيوسية تعتبران رد فعل ضد ظروف المجتمع الصيني المعاصرة لظهورهما المتقارب . حيث ساد الفقر والجوع بسبب سوء الحكم والإدارة ، واستشري الطمع والجشع ، وازدادت الشهوة الي الثروة والسلطة فتسبب ذلك في وقوع الحرب والدمار . وعلي الرغم من وحدة المشكلة التي واجهتها كل من الكونفوشيوسية والتاوية فقد قدمت كل منهما علاجا مختلفا وفلسفة مستقلة اعتمدت في الكونفوشيوسية علي وضع نظام أخلاقي للحكام والمحكومين ، بينما اعتمدت في التاوية علي اللجوء الي الطبيعة والتوحد مع طريق الكون .

وقد اختلفت رؤية الديانتين للحياة حيث اعتبرت الكونفوشيوسية الحياة المثالية هي الحياة المعقدة المركبة المتطورة بينما اعتبرت التاوية أن الحياة العادية البسيطة المتناسقة هي الحياة المثالية التي يتخلي فيها الإنسان عن الأنانية ، ويسيطر بها علي الرغبات . وبينما تنادي الكونفوشيوسية بإعلاء الرغبات والانفعالات وتنظيمها لتحقيق الكمال تري التاوية أن الأشياء تسير الي الكمال علي نحو طبيعي بدون الحاجة الي تنظيمات أو ضوابط . والطبيعة هي معيار كل الأشياء ومصدرها ، بينما البشر في الكونفوشيوسية هم المعيار . وفي الوقت الذي تميز فيه الكونفوشيوسية بين البشر والطبيعة تركز التاوية علي وحدة الإنسانية والطبيعة بدون تمييز بينهما ، وأساس الإنسانية متضمن في شمول الكون وعمله (٢١٠) وترد التاوية شرور المجتمع الانساني وعيوبه الي نظرة خاطئة للإنسان والكون تفصل الإثنين عن بعضهما . فالكون والإنسان وحدة واحدة لا تتجزأ ، والمعرفة الإنسانية مباشرة لا تعتمد علي ثنائية الذات والموضوع ، ومبادىء الحياة المنظمة لأفعال البشر هي مبادىء الطبيعة . وتكمن الحياة المثالية في التوافق مع الكون والتوحد فيه « وتصبح الأفعال الإنسانية هي أفعال الكون متدفقة عبرهم » ويتم توحيد البشر مع الكون من خلال طريق الكون « تاو الكون » . والتاو هو المصدر والمبدأ الذي يعمل علي أساسة كل ماهو موجود . وعندما يتوحد تاو الإنسانية مع تاو الكون فسيدرك البشر طبيعتهم اللامتناهية ويسود السلام والتناسق (٢١١) .

الفصل الثالث
الديانات اليابانية

اولا : الديانة الشنتوية الأصلية

ثانيا : الشنتوية البوذية والشنتوية الموحدة وعبادة الامبراطور

أولا : الديانة الشنتوية الأصلية

١ - النشأة والتطور

الشنتوية هي الديانة القومية لليابان . وتتصف هذة الديانة بنوع من الازدواجية في بنيتها تعود إلي أمر يتعلق ببنية الشعب الياباني المركبة من عدة أجناس أحدها يمثل طبقة وطنية محلية أصلية وتدعي «أينو» ، وأخري آسيوية من قلب القارة ويعتقد أنه جنس هاجر من كوريا في الشمال . والجنس الثالث أتي من الجزر الجنوبية من جنوب الصين ومن جزر جنو ب شرق آ سيا . وهذة الأعراق الثلاثه تركت تأثيرها العميق في ثقافة اليابان ولغتها وأساطيرها وبالتالي علي الديانة وهي الشنتوية وأصابتها بالازدواجية . فهناك شنتوية أصلية وشنتوية بوذية .وهي ازدواجية ملازمة للشنتوية في كل تاريخها . فهناك عقيدة رسمية الي جانب الممارسات الدينية الشعبية أي هناك الديانة العادية اليومية الي جانب الديانة الخفية السرية الغامضة .كما أن اتصال البوذية بالشنتوية أنتج شنتوية الريوبو Shinto Ryobu بمعني الشنتوية المزدوجة ولاكثر من الف عام . و فى الوقت الحالي توجد الشنتوية الرسمية إلي جانب شنتوية جديدة تسمي الفرقة الشنتويةSect shinto (٢١٢).

وهناك عامل آخر مؤثر في الفكر الديني الياباني وهو كون العقل الياباني عقلا لا يجنح الي التحليل العقلي المجرد ، أو التصورات الفلسفية. والموجود من هذا النوع من التفكير يعود إلي تأثيرات بوذية وكونفوشيوسية بينما اتجه التفكير الوطني الأصلي إلي النزعة العملية الواقعية المعتمدة علي الحدس، والمركزة علي البساطة والطبيعية التلقائية ،وهي صفات اكتسبتها الشنتوية . ويميل اليابانيون الي التقليد الذي لا يخلو من الإبداع. وهو ابداع مكنهم من تعديل ما استعاروه من غيرهم وجعله مناسبا لبيئتهم (٢١٣)

وبالإضافة إلي روح التوفيق والتقليد ، والنزعة العملية الواقعية عُرف عن اليابانيين تراثهم الكبير في التسامح والذي يعود جزئيا الي هذه الميول التوفيقية . وتصادف أن النظامين الفكرين المؤثرين في اليابان هما البوذي والكونفوشيوسي لأنهما يتصفان بنفس الصفة التسامحية هذه .

٢ ـ **الشنتوية الأصلية القديمة** : وتعتبر ديانة الأَيْنو أصلاً للشنتوية ورثت عنها كثيرا من عناصرها الأولي قبل اتصالها بالبوذية والكونفوشيوسية . وديانة الأينو ديانة حيوية تقوم علي عبادة الطبيعة فكل شيء في الوجود ، حيويا أو غير حيوي ، عضويا أو غير عضوي ، يحتوي علي حياة شخصية عاقلة . والشمس هي الإله الأعلي في السماء أما علي الأرض فالنار هي المعبود الرئيسي . وتعتبر روح النار إلهة تدعي فوچي بمعني « جَدَّة » ويعتقد أن البركان المشهور باسم أينو الذي يطلق علي أعلي جبال اليابان كان موضعا للعبادة عند الأينو . كما اشتملت الآلهة الطبيعية المعبودة علي الأرواح ، والنجوم ، والسحب ، والبحار ، والنبات . وإلي جانب الأرواح المعبودة النافعة عُبدت أيضا الجان وشياطين الهواء والأرض . والتي أصبح طردها يكوّن جزءا من الممارسات الدينية (٢١٤).

أما الشنتوية فتعني حرفيا طريق الآلهة الأصلية . وهي كلمة صينية تشير إلي طريق الكامي وهي الأرواح الإلهية الوطنية الأصلية لتمييزها عن البوذية (٢١٥) ، وقد استخدم هذا اللفظ بعد قدوم البوذية إلي اليابان عن طريق الصين في منتصف القرن السادس الميلادي . وتتكون الكلمة من To´ تو بمعني « طريق » وكلمة « شِنْ » وتعني « فوق » أو «أعلي » . والمعني «طريق السمو » أو «طريق الآلهة (٢١٦)، وتعبر كلمة كَامِي عن « المقدس» أو « المعجز» أو « الأعلي» وكل شيء أوشخص يثير الرهبة ، أو يعطي شعورا بالقوة أو الغموض يمكن أن يسمي كَامي .فبعض الصخور والأشجار والحيوانات التي لها شكل غريب غير عادي يعتقد أنها تملك هذه القدرة . وبعض الكامي خيرة وبعضها شريرة. وبعضها قوي وبعضها ضعيف (٢١٧) والشنتوية إذن ديانة طبيعية تقدس قوي الطبيعة وارتبطت بعض الكائنات العليا بالسماء والأرض والبحار والمحاصيل وغير ذلك. وهذة الكائنات لا حصر لها . وقد تم تجسيد بعضها آلهة (٢١٨) . وتطلق كلمة " كامي " أيضا علي الأبطال المؤلهين في الماضي فإله الحرب هاشيمان يعتقد أنه امبراطور قديم وإله التعليم تيمنجو كان معلما . وقد تم تقديس الأباطرة وتطورت في الشنتوية عبادة الامبراطور كما تعبد سلالة الأباطرة سرا في قاعة الأباطرة في طوكيو بينما لا توجد لهم

معابد حيث خصصت المعابد للآلهة الطبيعية (٢١٩) وقد جرت العادة الدينية علي أن كل إنسان ميت يمكن أن يصبح « كامي » أي كائنا وتجسيدا لقوة حيوية للأسرة وبذلك يكون موجودا دائما وأبدا .

وتعتبر هذه الفكرة أصل عقيدة عبادة الأجداد التي اتصفت بها اليابان والصين حيث يعبد الكامي في بعض مناسبات تذكارية وتقدم إليه الأدعية والقرابين حيث يقف أفراد الأسرة أمام لوح الجد الميت وتسمي « ممثلة الروح » (٢٢٠) وقد تعلق اليابانيون بعبادة الأجداد التي لم تترك مجالا للحرية الفردية . فالأموات سيطروا تماما علي الأحياء حيث تقدم إليهم الأدعية يوميا ، كما يقدم اليهم الشكر بصفة يومية . وهم يشاركون في أحداث الأسرة وأنشطتها وكأنهم أحياء ، وتطلب مساعدتهم في أوقات الأزمات . وتتفوق عبادة الامبراطور عادة علي عبادة الأموات فواجب الخضوع للأمبراطور أعلي سلطة مقدسة ، أهم من الواجب تجاه الأجداد (٢٢١) . ولا تحتوي الشنتوية علي أدب ديني أو لاهوتي كثير وربما يعود ذلك الي ما سبق ذكره من عدم ميل العقل الياباني الي التحليل الديني والفلسفي ، واتجاهه الي الواقعية العملية ببساطتها وتلقائيتها ، وقد اعتمدت الشنتوية في أدبها الديني علي البوذية والتاوية والكونفوشيوسية . ورغم الميل الي تجسيد بعض هذه القوي المعبودة فقد ظلت الشنتوية بدون تراث تجسيدي للآلهة في أصنام أو تماثيل حتي قدوم التأثير البوذي والصيني حيث أمد الفن البوذي والصيني اليابانيين بنماذج فنية لتقليدها فصوروا آلهتهم الطبيعية في صور تجسيدية (٢٢٢) .

ويظهر التأثير الصيني في الأساطير الشنتوية وبخاصة في أسطورة الخلق الواردة في مجموعة الكتابات المسماة نيهونجي « حوليات اليابان » .فالأسطورة الكونية تقول بأن السماء والأرض في القديم لم تكونا منفصلتين ، كما أن مبادىء الذكورة والأنوثة كانتا متحدتين . وهذه الحوليات مكتوبة أصلا في اللغة الصينية وقد أثرت اللغة في إدخال أشكال من الفكر الصيني في الأساطير وبخاصة أساطير الخلق . والتصور الوارد فيها أصوله صينية وبخاصة التصور الخاص باتحاد السماء والأرض الموجب والسالب في كتلة كونية واحدة فقد كوّنا كتلة لانظام لها اتخذت شكل بيضة ذات أبعاد غير محددة ، واحتوت علي مبدأ الحياة صعد الجزء الخفيف النقي الواضح منها إلي أعلي فكّون السماء ،

واستقر العنصر الأثقل فأصبح الأرض . ومثل هذا النوع من التأمل يعتبره مؤرخو الأديان غريبا علي الفكر الياباني الذي يستخدم مبادىء الذكر والأنثي بدلا من المبادىء المجردة المتمثلة في العناصر الإيجابية والسلبية الواردة في الأسطورة (٢٢٣)

وبعد عدة أجيال يتوالي ظهور الآلهة منها إله بين السماء والأرض يدعي «الذي أقام الأرض الأزلية » . ومن خلال الخلق التلقائي يولد إلهان : إله ذكرهو إزاناجي ، وإلهة أنثي هي إزانامي ، ومنها تتوالي عملية الخلق والتي تتخذ منذ الآن شكل التوالد الجنسي بعد زواج هذا الزوج الإلهي الخالق : إزاناجي وإزانامي . وتأتي إلي الوجود الجزر والأنهار ،والبحار ، والجبال ، والأرواح المختلفة المرتبطة باليابان ومعالمها المناخية والطبيعية ، وخلقهم يتم من خلال التوالد الجنسي والخلق التلقائي معا .

وتموت الإلهة إزانامي وتُحرق وهي تلد روح النار ، ويتبعها الإله إزناجي في أرض الظلمة حاملا شعلة وعندما يكتشف أنه في مكان خفي ملوث قذر يقرر العودة مغمورا بالأسف والحزن ،ويقرر أن ينظف بدنه من التلوث الذي أصابه فينزل إلي قاع البحر ليغتسل ويطهر نفسه وتولد الآلهة من عملية اغتساله . فمع غسله لعينه اليسري تولد إلهة الشمس ،ويغسله لعينه اليمني يُولد الإله القمر. ويغسله لأنفه يُولد إله ريح الصيف (٢٢٤) .

٣ ـ **أهمية التطهر في الشنتوية** : ويلاحظ أن تركيز أسطورة الخلق هنا علي عنصر التطهر الذي أصبح من المعالم الرئيسية للشنتوية . فالتطهير من القاذورات والتلوث أصبح من الطقوس الرئيسية في الديانة . فالإنسان يقترب من الإله من خلال التطهر ،والآلهة كما يلاحظ من الأسطورة هي نتاج عملية الاغتسال والتطهر . ويلاحظ أيضا التركيز علي كمال الشعيرة أو الطقس التطهري ، وقد انتقل هذا التأكيد الديني علي التطهر من الدين إلي الحياة العادية لليابانيين . ففي حالة الموت يستمر النواح علي الميت لمدة عشرة أيام ،وبعد انتهاء مراسم الجنازة ينزل جميع أفراد أسرة الميت إلي الماء معا لتنظيف أنفسهم في حمام للتطهير . إذ يعتقد أن الاتصال بالميت ولمسه يسبب النجاسة المستحقة للتطهير (٢٢٥) ، ومن الأمور المرتبطة بهذا أيضا عادة تغيير العاصمة بعد موت الامبراطور وهو تقليد اتبع حتي عم ٧١٠ م وتأسيس العاصمة نارا . فالعدوي الناتجة عن موت شخص

عظيم كالإمبراطور أو الحاكم تتطلب هجر وتغيير كل الأماكن المرتبطة بحكومته وإعادة بناء أماكن جديدة . وينتشر بين اليابانيين أيضا عادة التطهر بالملح من النجاسة ، واستخدام الملح في حالة الخوف من العدوي وكلها تعود بأصولها إلي أسطورة نزول إزاناجي إلي البحر بعد اتصاله بزوجته الميتة إزانامي في أرض الظلام . ويتم عادة رش الملح في المنزل بعد الجنازة . ويوضع الملح لهذا الغرض في العديد من الأماكن مثل حافة الأبار وعند أبواب المطاعم ،، وفي ساحات المصارعة حيث يقوم المصارع برش الملح وهو يتقدم في طريقه إلي حلبة المصارعة مؤديا لشعيرة التطهر قبل أن يصارع . ومنذ القرن الثامن الميلادي وصل الاهتمام بالتطهر الي حد الاحتفال بهذا الطقس مرتين كل عام مع نهاية الشهر القمري السادس والثاني عشر .

ويؤدي هذا الطقس لتأمين التطهر من النجاسة والتلوث والكوارث المؤثرة في جميع السكان . وهذا التطهير الكبير يخلص المجتمع ككل من النجاسة الناتجة عن أشياء عديدة مثل قطع الجلد الحي ، أو قطع جلد الميت ، أو من الجروح التي تسيل فيها الدماء (٢٢٦)

والتطهر موضوع أساسي للعديد من الصلوات والدعاء كما أنه يمثل العمل الأساسي للكهنة ورجال الدين . فواجباتهم الأولي هي القيام بطقوس التطهر من النجاسات ،ويلاحظ أن التركيز الأساسي علي النجاسة الخارجية التي تتم من خلال عدوي خارجية ، ولايبدو الاهتمام بالحالة الداخلية أو الأخلاقية للنفس . بمعني أن التركيز علي تطهير البدن لا الروح . .وقد تطورت عدة طرق للتطهر وضمان الطهارة الطقوسية أي طهارة أي شخص أو شيئ يستخدم في ممارسة شعيرة التطهر . وأول هذه الطرق الطهارة عن طريق الامتناع بمعني الاعتزال وتجنب أي شيء يسبب النجاسة مثل الشراب القوي المسكر ، والموسيقي ،والطعام الذي لم تطهره النار المقدسة ،والاتصال بالنساء . ويطبق هذا علي الكاهن . أما الطريق الثاني للتطهر فيقوم به الرجل العادي الذي وقع في نجاسة عرضية وهو التطهر من خلال سكب الماء أو استخدام الملح . وتعتبر بقع الدم مصدرا للنجاسة . وقد اعدت أكواخ لعزل

النساء ساعة الولادة بعيدا عن مكان الإقامة الفعلي .وهناك أيضا عادة إرسال الأميرات الي منازل أهلهن « أبائهن » عند الولادة (٢٢٧) .

وهناك كذلك عادة حماية الأماكن المقدسة من النجاسة مثل الجزر المقدسة والطرق وذلك بإبعاد النساء الحوامل إلي قلب الأقاليم ، أو أن تضع النساء علي الجانب الآخرمن شاطيء النهر المواجه للمعبد أو المكان المقدس . وهناك طريقة ثالثة للتطهر وذلك عن طريق تقديم القرابين للتكفير عن الوقوع في النجاسة . ويقدمها الكاهن نيابةعن الإنسان العادي ، وينطق الكاهن بصيغة معروفة للتطهر وعادة ما تقدم القرابين إلي الكامي . وهكذا يحتل التطهر وطقوسه المكانة الأولي في ديانةالشنتو الأصلية قبل قدوم البوذية والكونفوشيوسية . وهو تطهر خارجي شكلي لا يقابله تغير داخلي .وهو تطهر له تأثيره ومفعوله طالما تمت تأديته طقوسيا بالدقة المطلوبة وبصرف النظر عن حالة القلب أو العقل الخيرية . ولا يفرق العقل الياباني بين الجريمة والنجاسة فكلمة جريمة تعني في الأصل شيئا نجسا وكريها للآلهة في محاولة من اليابانيين للوصول إلي الكمال .

ثانيا: الشنتوية البوذية والموحدة وعبادة الامبراطور:

١ - الشنتوية البوذية :

يعتبر دخول البوذية إلي اليابان العامل الأساسي الذي يستخدمه مؤرخو الأديان في تحديد العصور الدينية في اليابان ، والمكونة لتاريخ الأديان فيها . وعلي هذا الأساس هناك ثلاثة عصور دينية أولها يبدأ في العصر الأسطوري وينتهي بدخول البوذية حوالي ٥٥٢ ق . م . ، والعصر الثاني هو عصر الصراع بين الشنتوية والبوذية ، ويستمر حتي القرن التاسع الميلادي ،ويتميز بامتزاج البوذية في الشنتوية في معظم اليابان ما عدا في بعض الأقاليم المحدودة . ويبدأ العصر الثالث في عام ١٨٦٨ م مع استرداد وعودة الحكم الامبراطوري الذي توقف عام ١١٩٢ م حيث جرت محاولة لفصل الشنتوية عن البوذية والعودة بالشنتو الأصلية أو بشنتوية إصلاحية . وأصبحت الشنتو ديانة الدولة الرسمية وظهرت إلي الوجود مجموعة من الفرق الدينية الشعبية (٢٢٨) .

وقد دخلت البوذية إلي اليابان بواسطة الملك الكوري لمملكة كودارا في منتصف القرن السادس قبل الميلاد . ورغم أن البوذية جذبت العديد من الأتباع فقد ظهرت الي الوجود فرق دينية تحاول أن تكيّف البوذية مع الشنتوية وتجعلها ديانة مواكبة للعقل الياباني فتم إدخال عناصر بوذية في الشنتوية . وفسرت الشنتوية نفسها علي أنها مظهر لحقائق البوذية علي الأرض اليابانية وفهم الكامي آلهة الشنتوية علي أنهم نسخ محلية لمجمع الآلهة البوذي . وأصبح من الممكن للإنسان العادي أن يصبح شنتويا وبوذيا في نفس الوقت وبدون تناقض (٢٢٩) .

وبداية دخول البوذية وقبولها كديانة في اليابان بداية أسطورية حيث فكر الامبراطور في عمل تمثال عملاق للبوذا ولكن شك في رد فعل الإله فظهرت له الإلهة الشمس في حلم وأمرته بتنفيذ العمل (٢٣٠) وكأن إدخال البوذية تم بإرادة الآلهة الشنتوية وأمرها . وقد تلقي هذا الأمر تأكيدا من خلال أسطورة آخري تقول إن الإمبراطورة التي احتفلت في عام

٧٦٥ م بعيد باكورة المحاصيل أو الثمار، وكانت بوذية متحمسة ـ أصدرت قرارا بأن الكتب المقدسة تنص علي أنه من واجب الأرواح (الشنتوية) رعاية وتبجيل تعاليم البوذا (٢٣١)

وقد تم تصوير إله الحرب الشنتوي هاشيمان في صورة راهب بوذي . وتمثاله موجود في معبد ياشوكي في نيكايدو بالقرب من نارا ، ويعود إلي بداية القرن التاسع . وبدأت تتجه الشنتوية إلي صناعة التماثيل للآلهة بتأثير من البوذية (٢٣٢) وقد استخدم اله الحرب هاشيمان لمزج الشنتوية بالبوذية في أكثر من جانب ويعتقد ج بوناس غيم صوىفخن أن البوذية قد استفادت من هذا المزج وذلك للتقرب إلي كهنة الشنتو الكارهين للأجانب وإقامة علاقة صداقة معهم . كما استفادت الشنتوية أيضا وذلك لأنها بعمل تماثيل وأصنام للآلهة قربت هذه الآلهة للأذهان . وأعطتها صورة محددة وشخصية ، وجعلت الاساطير المرتبطة بها مفهومة أكثر . ومن خلال الفرق المختلفة تم دمج الأفكار البوذية بالشنتوية . فالفرقة المعروفة باسم تِنْداي ىزفرىخض سارت في طريق المزج إلي أقصي حد ممكن ، وأخذت معابدها شكل المعابد البوذية . وظهرت اتجاهات تقول بتعدد الطرق المؤدية الي الحقيقة ، وتم الترحيب باختلاط ومزج التقاليد والطقوس الشنتوية بالبوذية . وتعود كل الفرق البوذية في اليابان بأصلها الي تأثير معابد تِنْداي المنتشرة علي الجبال بالقرب من كيوتو .

وقد تبني تنداي بوذية المهايانا وفكرتها الخاصة بأن طبيعة البوذا حاضرة أو ماثلة في كل كائن بشري ، وأن البوذا المتعددين ما هم إلا جوانب أو مظاهر للبوذا «جوتاما» وبالتالي فكل روح شنتوية هي مظهر أو منحي للبوذا بل وقد نظر إلي أحد آلهة شِنْجون علي أنه وصل الي مرتبة في البوذية أعلي من مرتبة البوذا نفسه (٢٣٣) . ومن أهم خصائص البوذية اليابانية اهتمامها بالبعد الشخصي للدين في مقابل البعد العالمي ، وكذلك تكيفها مع المعتقدات والممارسات المحلية ، وأيضااتحادها واندماجها في الأبنية الثقافية والاجتماعية والسياسية اليابانية (٢٣٤) .

وقد جمعت شنْجون «منتراًنا » ـ وهي شكل متأخر للبوذية الهندية ـ عناصر هندية وفارسية وصينية . واعتقدت أن للكون مظهرين منقسما إلي مقولات مدمرة لاتبلي ومادية للبوذا فيروكانا . وقد أثرت علي الشنتوية من خلال شخصية فيروكانا الشمس العظمي دانيشي . وتعريف البوذا الأعلي في الكون في صورة الشمس وجد قبولا عند الشنتويين . فكل من البوذا فيروكانا والإله الشنتوي أماتيراسو يمثل الشمس ولذلك فالتشابه وارد بين آلهة الشنتو والالهة البوذية .

وهكذا فالبوذية والشنتو وجهان لنفس الاعتقاد. إنها شنتو الثنوية أو المزدوجة (٢٣٥) .

وهناك تشابه أيضا بين المدائح الوعظية في كل من مانترا الهندية ونوريتو الشنتوية . واسم الفرقة شنجون يمثل القراءة اليابانية للترجمة الصينية للفظة مانترا . وقد تأكدت وحدة الشنتو والبوذية من خلال مفهوم فرقة شنجون الخاص بمظهري الحياة الكونية . فشنجون والبوذية كيانان أزليان ولا يبليان بينما الشنتو وأرواحها ظواهر جزئية ومادية ومحلية في تأثيرها ومظهرها هو الشنتو . فالبوذية هى الجوهر والشنتو هو المظهر .

وقد أدت هذه الثنائية الشنتوية إلى العديد من التعديلات فى الحياة الدينية . ففى المعابد الشنتوية بُنى معبد أو مقدس داخلى خاص تمارس فيه العقيدة البوذية . واكتسبت الشنتوية مظهرا أخلاقيا أضيفت إلى فكرة التطهر والكمال فيها . وقد لعبت الكونفوشيوسية أيضا دورا فى التكييف الأخلاقى للشنتوية . واكتسبت الشنتوية مفاهيم أخلاقية جديدة أضيفت إلى طريقهما الصحيح الدقيق فى تأدية الطقوس مثل الإخلاص والفضيلة والأمانة . والربط بين الخير والطهارة . ففعل الخير يعنى أن يكون الإنسان طاهرا ، وارتكاب الشر يعنى النجاسة . وأن الألهة (الكامى) تكره الأفعال الشريرة لأنها نجسة ، وكذلك تعنى التمييز بين الاستقامة الخارجية والداخلية ، فالاغتسال بماء البحر وتنظيف الجسد يحقق التطهر الخارجى . وبطهارة العقل والجسم تتحد الروح بالإله وتتحقق الألوهية فى الإنسان (٢٣٦) .

ومع هذا المزج بين البوذية والشنتو فقد احتفظ للشنتو بمراكزها المقدسة فلم تبن معابد بوذية بالقرب منها ، ولم يسمح بذكر اسم البوذا في معبد أماتيراسو . وقد أدي هذا إلي

احتفاظ الشنتوية القديمة السابقة علي الاندماج في الشنتوية بطاقة تمكنها من الظهور عند الحاجة القومية وبخاصة عندما سعي العلماء والسياسيون إلي إحياء الشنتوية وتحريرها من المؤثرات البوذية والأجنبية عموما . ولولا هذا التكامل الديني والتسامح والميل التقليدي لقبول هذا التكامل والاندماج لدي العقلية اليابانية للقيت الشنتوية مصيرا مختلفا ولانتهت من الوجود تحت التأثير الجارف للبوذية.

٢- حركة الشنتو الموحدة :

ظهرت هذه الحركة الأصولية الشنتوية في القرن الخامس عشر الميلادي بهدف العودة إلي الجذور الشنتوية علي أنها مصدر للبوذية والكونفوشيوسية ولكل دين في نوع من رد الفعل تجاه الشنتوية المندمجة في البوذية وغيرها وإنكار للثنائية المجتمعة في الشنتوية (٢٣٧) وقد انعكست الآية هنا فبدلا من النظر الي آلهة الشنتوية علي أنهم مظاهر للبوذا اعتبرت البوذية وكل من أصبح بوذا أو بوذستفا وكل آلهة البوذية مأخوذة من أرواح شنتوية أصلية ، أي أنها تجسيدات محلية وأرضية لهذه الأرواح (٢٣٨) فالكامي ولد في الهند علي أنه جوتاما البوذا ، وهو في الصين الحكماء الثلاثة كونفوشيوس ، ولاوتسو وين هوي . وقد اتخذ الكامي هذه الأشكال المختلفة لأنه في وحدانيته يريد توصيل نفس الحقيقة فيأخذ أشكالا مختلفة في المظهر حتي يكيف تعاليمه حسب فهم كل إنسان . وهذا يعني أن الإله واحد يتجسد في عدة أشكال . وهذا الإله الواحد هو أصل الكامي إله الشنتوية .

ويلاحظ هنا التحول في مصطلح الكامي من الإشارة الي الأرواح المتعددة الي الحديث عن الكامي كإله واحد .وربما تكون الحركة قد أخذت صفتها التوحيدية من هذا الفهم للكامي ، أو أن التوحيد المقصود هو العودة الي الشنتو والكامي ورد كل الأديان الآخري وآلهتها الي الأصل الشنتوي.

وقد أضافت هذه الشنتوية الجديدة بعدا أخلاقيا بإسناد صفتي الرحمة والمحبة الي الإله الذي يصف نفسه بأنه تجسيد للحب والعطف العالمي غير المشروط . ويعد هذا بمثابة رؤية جديدة تضيف بعدا أخلاقيا للتطهر وطقوسه والالتزام الشديد بكمالها وصحتها . وتكثر

النصوص الدينية التي تشير الي الأمانة والخيانة ،والطمع والقسوة،والشفقة،والرحمة ،والظلم . ويصف الكامي نفسه بأنه تجسيد للرحمة (٢٣٩).

وفي هذا الاتجاه الي التوحيد يظهر تأثير عقيدة شنْجون السابقة الذكر . فالإله الواحد في بعض النصوص هو الإلهة الشمس التي تتجسد وتظهر في شكل سوريا إله الشمس الهندي ، أو ما ها فايروكانا في البوذية .وهي تظهر أيضا في الإله التنين إله البحر .كل شيء في الكون ماهو الا مظهر للكائن الأعلي الواحد .ويعكس كل هذا مذهب وحدة الوجود من جديد .وفي فرقة الأمدية يوصف الإله آميدا بأنه موجود في كل مكان ،بينما تعلن فرقة شنْ عن اعتقادها التوحيدي في شكل أوضح . فالآلهة متعددة وكذلك البوذا والبوذيستفا فهم متعددون ،ولأن كل هذه أجسام فرعية لأميدا فيكفي عبادة البوذا أميدا بدلا من عبادة كل هذه الآلهة المستقلة (٢٤٠) .

ويظهر في القرن الثامن عشر اتجاه جديد له طابع قومي يحاول أن يجعل البعث أو الإحياء والتجديد الشنتوي أصيلا لا يعتمد علي النماذج البوذية و الكونفوشيوسية في تفسير الأفكار الشنتوية . ويعتقد أصحاب هذه المدرسة أن اليابانيين علي معرفة أصيلة بما يجب أن يفعلوه وما يجب أن يتجنبوه ،وأن قلوب اليابانيين طاهرة ، والقلوب الطاهرة لا تحتاج إلي قوانين أو تعاليم أخلاقية . إنه طريق الطبيعة .

ومن الفرق الشنتوية ذات التأثير في الحياة اليابانية الحديثة فرقة تنْري كيو (دين الحكمة الإلهية) ومقرها مدينة تنري الحديثة الي الجنوب من نارا في قلب ياماتو . وهي متأثرة في تنظيمها بالبوذية وكثير من نظامها وطقوسها وتقاليدها ليست شنتوية . ومؤسسة هذه الحركة نكاياما ميكي في ١٨٣٩م . وقد قبلت الأساطير الخاصة بالخلق مضيفة إليها بعض الفولكلور الشعبي المحلي . وفيما يتعلق بالإله فقد تركت الإسم المعروف كامي الي الأسم أويا ويعني « الوالد » بالمعني الميتافيزيقي (٢٤١) والآلهة المختلفة المتعددة هي أشكال من الوحي والمناحي أو المظاهر لهذا الإله الأعلي . وهناك عدد من هذه الكائنات الإلهية كلها مظاهر للإله الأعلي . وترتبط عقيدة تنري بالشنتوية في مفهومها عن الشر . فالإنسان مخلوق للإله كامي وجسده قرض من الإله . وهو يتحكم

فقط في عقله وقلبه . والإنسان ولد خيرا بالفطرة . ومن خلال قلبه يظهر الشر في شكل أتربة . والمرض والأمراض (نجاسات الشنتوية) ماهي الا علامات خارجية للأتربة الداخلية للقلب ترسلها السماء. وعلاج هذه الأمراض مسح هذا التراب عن القلب بواسطة الأداء القلبي الكامل لعبادة التسبيح التري والقبول المخلص للإله الوالد ، فيختفي التراب بقبول الإله لقلب الإنسان . إن إزالة التراب والقذارة من أهم الاعتبارات في التنرية وهو مفهوم ليس بعيدا عن الشنتوية الأصلية الأولي مع التركيز أيضا علي شعائر وطقوس الخصوبة . وهي تدل جميعا علي أن طريق الكامي طريق طبيعي بالنسبة لليابانيين (٢٤٢)

٣ـ عبادة الامبراطور: وتعاني الديانة الشنتوية من غياب المضمون الديني الذي يجعلها ديانة حقيقية لها عقائد أو مفاهيم دينية واضحة . ويصف بارندر الشنتوية بأنها ديانة طبيعية حدسية تشدد علي التجربة الدينية وتعتبرها أعظم من الاستدلال من مبادىء لاهوتية ونادرا ما يسأل الشنتويون أسئلة أنطولوجية تتعلق بطبيعة الوجود ، بل هم يشعرون بحقيقة الكامي وواقعيته لأن المرور بتجربة مباشرة مع الألوهية والإدراك المرهف للسر الغامض أكثر أهمية بالنسبة لهم من النظر العقلي لدقائق العقيدة . وبالنسبة للكامي فهو يدرك بطريقة حدسية بواسطة الياباني الذي يتصل بالكامي اتصالا مباشرا من أعماق وجدانه دون أن يكون فكرة عن الكامي من الناحية التصورية اللاهوتية (٢٤٣) .

وبعد أن استقلت الشنتوية عن البوذية أصبحت خالية من المفاهيم الدينية القوية وقد لجأت بعض الفرق الشنتوية الحديثة الي الكونفوشيوسة لتستعير منها بعض الأفكار الدينية . ومع ذلك فالشنتوية ديانة للطبقات الدنيا وخالية من القوة الدينية وضعيفة علي مستوي المشاعر الدينية والأفكار (٢٤٤) . وانعزلت الشنتوية الشعبية عن الشنتوية الرسمية التي تمحورت بطقوسها وشعائرها حول القصر والامبراطور . ويعود نجاح الفرق الدينية الشعبية الي سذاجة الجماهير اليابانية وممارساتها المبهمة مثل الصلوات الخاصة بالشفاء . وكذلك الي جمود شنتوية الدولة في نظامها الطقوسي العملي والذي لايشبع الاحتياجات الروحية والعاطفية للياباني الأمر الذي أدي إلي ظهور هذه الفرق الدينية الشعبية من ناحية وتغلغل البوذية من ناحية أخري (٢٤٥).

ومنذ عام ١٨٦٨م ، وبعد سقوط الحكومة الموالية للبوذية ، أعلنت اليابان ولاءها للحضارة الغربية وفقدت البوذية وضعها المتميز وأصبحت الشنتوية رغم خوائها الديني الدين الرسمي للدولة . وتم الاعتراف بالأصل الإلهي للإمبراطور الذي أصبح رمزا أعلي للدين . ويمكن القول بأن عبادة الإمبراطور حلّت مكان الدين . وتحولت الشنتوية الي ديانة قومية بل أصبحت مساوية في المعني للقومية اليابانية وللولاء السياسي للمواطنين اليابانيين . وأصبح المبدأ السائد أنه طالما أن اليابان لها أسرة امبراطورية فهي ليست في حاجة الي الدين (٢٤٦) . وفي حربها ضد اليابان ركزت الولايات المتحدة الأمريكية علي علمنة مفهوم الامبراطور والامبراطورية في أذهان اليابانيين ، والنظر الي الامبراطور علي أنه ليس سليلا للإلهة الشمس ، والتركيز علي فصل الشنتوية الرسمية أو شنتوية الدولة عن السياسة . وقد أصبحت الشنتوية بدون عبادة الامبراطور أكثر حداثة وتكيفا مع النظم المسيحية . ومع ذلك فلا تزال اليابان مرتبطة دينيا بالامبراطورية والامبراطور رغم صدور القرار الخاص بنهاية عبادة الامبراطور (٢٤٧) . فاليابان هي الدولة الوحيدة التي ظلت بها الملكية مقدسة ، وينظر حتي الآن الي الامبراطور هيروهيتو علي أنه سليل الإله الشمس أما تيراسو وعلي أنه كائن أعلي متجسد . وقد ظلت الإمبراطورية تمارس سيطرتها علي الدين سواء الشنتوية أو البوذية (٢٤٨) . وقد وقعت المعتقدات الدينية المحلية والممارسات تحت التأثير الشامل للإمبراطورية .

الفصل الربع
الديانات الفارسية

أولا : الديانة الزرادشتية

ثانيا : الديانات الزرفانية والمثرية والمندعية والمانوية

أولا: الديانة الزرادشتية

١ - **النشأة والتطور :** تعتبر بلاد فارس بحكم موقعها الجغرافى حلقة الوصل فى الفكر الدينى القديم بين حضارات وديانات حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى القديم ، وبين حضارات وديانات شبه القارة الهندية والشرق الأقصى (٢٤٩)، فهى تمثل الملتقى الفكرى الدينى بين هذه الحضارات والديانات المختلفة فى جوهرها ومضامينها ، وتتضح هذه العلاقة بين الشرق والغرب فى طبيعة الفكر الدينى الذى ظهر فى بلاد فارس . فقد حمل هذا الفكر صفات شرقية غربية فى نفس الوقت . وتمثل الديانة الزرادشتية وما تفرع عنها من فرق ، اندماج الفكر الدينى الشرقى الغربى وانصهاره فى بوتقة واحدة . فالزرادشتية تقف فى مرحلة وسط بين الفكر الدينى الهندى والفكر التوحيدى الذى ظهر فى منطقة الشرق الأدنى القديم . ويتراوح تصنيف زرادشت كمؤسس للديانة الزرادشتية بين اعتباره حكيما من حكماء فارس استمد فكره الدينى من الهند والصين ، واعتباره نبيا من أنبياء الشرق الأدنى القديم استمد فكره الدينى من التوحيد الذى عرفته هذه المنطقة . وكذلك يتراوح تقييم فكر زرادشت الدينى عند مؤرخ الأديان بين النظر إليه على أنه فكر دينى تعددى وإن تم حصر الآلهة فى إلهين كبيرين . أو اعتباره فكرا دينيا توحيديا لأن الصراع بين الإلهين ينتهى عادة بانتصار إله الخير على إله الشر ، أو إله النور على إله الظلمة فى المانوية والمزدكية فالنهاية كما يرى بعض مؤرخى الأديان نهاية توحيدية . والحقيقة أن الديانة الزرادشتية تمثل بالفعل حلقة الوصل بين ديانات الشرق والغرب إذ لها صلاتها القوية وروابطها الفكرية بديانات الصين والهند ، كما أن لها تفاعلها الشديد بالديانات التوحيدية ، ولها الكثير من التأثير فى تطور الفكر الدينى فى اليهودية والمسيحية . وينظر بعض المؤرخين للأديان إلى زرادشت على أنه مؤسس التوحيد فى بلاد فارس . فقد قضى على عبادة الآلهة الإيرانية المتعددة وجعل من الإله الحكيم أهورامازدا إله فارس الوحيد . والإله المعبود فى الإمبراطورية الفارسية منذ عهد الإمبراطور دارا (حوالى ٥٠٠ ق.م) حيث انتشرت عبادته فى غرب آسيا وامتد تأثيره إلى البلاد التى خضعت للحكم الفارسى (٢٥٠) .

لقد ظهر زرادشت (زرائستر فى الفارسية) فى القرن السادس قبل الميلاد ، وقد أعطى المؤرخون تاريخا تقريبيا لمولده ووفاته وذلك بين ٦١٨ – ٥٤١ قبل الميلاد . وقد ظهر فى نفس القرن عدد من الشخصيات الدينية المهمة فى الفكر الدينى القديم فى الشرق إذ يعتبر زرادشت معاصرا لكل من البوذا في الهند ، وكونفوشيوس فى الصين ، وإشعيا الثانى أحد أنبياء بنى إسرائيل . وتذكر المصادر التراثية القديمة أن زرادشت بدأ عمله الدينى أو النبوى قبل الإسكندر بقرنين ونصف أى حوالى ٥٨٨ ق.م (٢٥١) ويتجه معظم مؤرخي الأديان إلى اعتباره شخصية نبوية لأنه مر بتجربة دينية مشابهة لتجارب الأنبياء ، وأخذ بحقائق دينية زعم أنه تلقاها من مصدر خارجى حول طبيعة العالم الروحى . ولم يمنع هذا مؤرخى الأديان من تصنيف زرادشت بين الشامانيين المشتغلين بالتطبيب والكهانة والسحر وينسب إليهم قوة خارقة لشفاء المرضي والاتصال بالعالم العلوي(٢٥٢) ويذكر أن مهنته الحقيقية هي أنه كان كاهنا ،ومنشدا دينيا ،وصاحب رؤي وأحلام . ويذكر يواشيم شويبس أن زرادشت يقترب من شخصية المهدي في الإسلام (٢٥٣) ويذكر الدكتور رؤوف شلبي أن علماء الفقه ذكروا أن زرادشت له متساويات مع مبادي الإسلام مما يجعله مثل أهل الكتاب . ولهذا السبب فانهم يحملون أتباعه أشباه بأهل الكتاب . وأما كتاب "أفيستا "فإنه شبه كتاب مثل الكتب السماويه : التوراه ، الزبور ، الإنجيل (٢٥٤) ويعلق الدكتور رؤوف شلبي علي ذلك بقوله لا يجب أن نترك العنان لعقولنا وأن نجد علاقه لنبوة مثل هؤلاء ، فإن النبوه لا تثبت الا بالنص ولاتقبل إلا بالتواتر (٢٥٥) ويعتقد أن شخصية زرادشت أقرب إلي الشخصيات النبوية وبخاصة بعض الشخصيات النبوية التي ظهرت في بني إسرائيل بصرف النظر عن كونها شخصيات مقبولة في الإسلام أم لا حيث اتسع مفهوم النبوة في بني اسرائيل ليدخل في النبوة أعلام لاتنطبق عليهم مواصفات الأنبياء كماعرفهم الإسلام وهو مفهوم يتسع اتساعا عظيما ليجعل من كل بني اسرائيل جماعه من الأنبياء .(٢٥٦) ولكن تجربه زرادشت وخبرته الدينيه تشبه الي حد كبير بعض تجارب وخبرات بعض أنبياء بني اسرائيل الوراد ذكرهم في العهد القديم . والصفة الأساسية التي تقرب زرادشت من هذه الشخصيات النبوية الإسرائيلية أن زرادشت يتحدث في أقواله الوراده بصيغة المتكلم في كتب الجاثا علي أنه في حالة وعي أو إدراك تام بأنه

تم اختياره بواسطة الله لكي يقوم بتبليغ رسالة إلهية عن الحقيقة إلي الناس . ويرد في مصادر التراث الزرادشتي ما يشير الي أن زرادشت قد قضي وقتا في التأمل في عظمة الله وقداسته وأنه اختار أن يكون صديقا للحقيقة ومبلغا عنها وتابعا لطريق القداسة وتنحصر دعوته في تبليغ معاصريه ترك عبادة الآلهة المتعددة إلي عبادة الله الواحد الرب الحكيم «أهورامازدا» (٢٥٧) وقد مرَّ بنا في دراسة ظاهره النبوة في بني إسرائيل توفر بعض الأمور فيما يتعلق بطبيعة التجربة النبوية .

٢- **ثنائيـة الألوهيـــة** :وعلي الرغم من اعتبار الزرادشتيه ديانة توحيدية عند العديد من مؤرخي الأديان فان الديانه تعرف أصلاً بنظامها الديني القائم علي الثنائيه الألوهية ثنائيه كونيه تفرض وجود مبدئين كأصل للكون روح الخير أو (أهورا مازدا) وروح الشر أو (أهريمان) وتعود هذه الثنائية الكونية إلى زرادشت حيث ساد بين الآريين الاعتقاد فى وجود طبقتين أو فئتين من الكائنات الخارقة للطبيعة ، الطبقة الأولى تسمى أسوارس Asuras فى الهندية (تقابل أهوار) Ahuras فى إيران) والطبقة الثانية تسمى ديفاس Devas (وتقابل ديفاس فى إيران) .

وكانت كلمة أسورا تطلق على كائن شيطانى فى الهند ، وكلمة ديفا تطلق على الكائن الإلهى . فقد انعكس الوضع فى إيران وربما بتأثير زرادشت ، فقد اكتسبت كلمة ديفا معنى " شيطانى "، وأخذت كلمة أهوراس معنى إلهى . وأطلقت على الإله وأصبح معنى أهورامازدا رب النور أو الرب الحكيم (٢٥٨) .

وينظر إلى هذين الروحين على أنهما توأم اختار أحدهما الخير والآخر اختار الشر . ولأنهما توأم فلابد لهما من أصل واحد وهذا الأصل الواحد يرجح أنه أهورامازدا الإله الواحد المطلق الحكيم ، وبينما يوجد اتفاق على علاقة روح الخير (سبنتامانيو) بأهورامازدا اختلف على علاقة روح الشر (انجرامانيو) بأهورامازدا . ففي التراث الزرادشتي المتأخر يعرف أهورامازدا بروح الخير أو إله الخير ولا يعتبره مسئولا عن مبدأ الشر بالرغم من القول بأن الروحين توأم وتركـز الزرادشتيـة على حريـة الاختيـار بالنسبـة إلى الروحـين وبالمسئولية الكاملة عن هذا الاختيار وما يترتب عليه . وانعكاسا لهذا تؤكد الزرادشتية على حرية الإرادة الإنسانية .(٢٥٩) وتقع ثنائية الخير والشر داخل العالم الروحانى الذى يمكن أن

يكون خيرا أو شرا ، كما أن العالم المادى ليس مجالا للشر بل هو فى أساسه خير . وتختلف هذه الثنائية فى الزرادشتية عنها فى المانوية التى اعتبرت العالم الطبيعى شرا وحصرت الخير فى العالم الروحى فقط (٢٦٠) وخيرية العالم المادى فى الزرادشتية تعود إلى أنه من صنع إله الخير أهورامازدا، ولذلك فالأشياء المادية يتم استخدامها والتمتع بها وترفض الزرادشتية الزهد والتقشف الذى يعنى رفض الجوانب المادية للحياة فالعالم المادى خير ، والشر ليس مرادفا للمادة إنما هو عنصر أو مبدأ معاد للعالم المادى . وتقدر الزرادشتية بعض العناصر المادية وتقدسها مثل النار والماء (٢٦١) .

ومن الضرورى الإشارة إلى أن اللاهوت الزرادشتى المتأخر حوّل أهورامازدا و أهريمان إلي روحين أزليين يدل الأول على الإله ، ويدل الثانى على الشيطان . والأول مصدر للخير والثانى مصدر للشر . وأصبح لكل منهما قوي تساعده فهناك قوي الخير وهم ملائكة يقاتلون إلى جانب أهورامازدا ، وقوي الشر وهم أيضا ملائكة يقاتلون إلى جانب أهريمان . ولذلك اتخذت العلاقة بين المبدئين أو القوتين صورة الصراع المستمر بين قوتين روحيتين أو أخلاقيتين . وهما الخير والشر ، وفيما بعد بين النور والظلمة ، أو بين النظام والفوضى .

وبين هاتين القوتين المتصارعتين هناك موقف اختيارى أصلى أو أولى يجعل من الاختيار الأخلاقى المبدأ الرئيسى فى الزرادشتية . فالاختيار الحر بين الحقيقة والضلال، والخير والشر ، والنور والظلام ، والنظام والفوضى هو الفعل الأساسى للأحرار (٢٦٢) وعن أصل فكرة ثنائية الخير والشر اعتقد بعض مؤرخى الأديان عودتها إلى فكر توحيدى سابق عليها بل ربما كانت هذه الثنوية تمثل اعتراضا على التوحيد . ومن المتبنين لهذه الفكرة هيننج W.B. Henning وشبيجل Fe. Spiegal ودوتشيزن - جويلمن J.Duchesne - Guillemin وهناك عدة مآخذ علي هذا الرأى أولهما أنه من الصعب تصور تحول دينى من التوحيد إلى الثنوية إذ يعد هذا بمثابة ردة دينية إلى التعدد كما أنه يمثل انحدارا بالفكر الدينى إلى ما هو أدنى .

فالتوحيد فكرة دينية سامية لاتترك إلى فكرة دينية أقل منها رقيا ، وثانيا نرى أن الثنوية فكرة أخلاقية فى المقام الأول وما هو دينى فى الزرادشتية إنما هو تابع للأخلاق ،

بينما يمثل التوحيد فكرة دينية فى المقام الأول ينتج عنها فكر أخلاقى . فالأخلاق من نتاج الدين فى التوحيد ، ولذلك فعادة ما يستخدم مصطلح التوحيد الأخلاقى لتوضيح هذه الرابطة العضوية بين الدين والأخلاق . والتأكيد على أولوية الدين وكونه مصدرا للأخلاق .

ومن ناحية أخرى فإن الحديث عن الزرادشتية كدين مستقل يتطلب التمسك بأصالة فكرة الثنوية الأخلاقية فيها فهذا ما يفرق الزرادشتية عن غيرها من الأديان ، كما أن في ذلك الرأى مساسا بالتوحيد لأنه يضع التوحيد فى مرتبة أدنى ويجعل من مذهب الثنوية الأخلاقية تطويرا للتوحيد أو ردا على تساؤلات دينية أو أخلاقية لم يتمكن التوحيد من الإجابة عنها ، وإذا كانت الثنوية الأخلاقية تعطى إجابة عن التساؤل الخاص بأصل الشر فإن إجابة التوحيد عن هذا التساؤل أوفى وأكمل . فحرية الاختيار فى التوحيد ممنوحة للإنسان الذى يكتسب الخير والشر بعد معرفة طبيعة الخير والشر والحلال والحرام من خلال الوحى الإلهى والشريعة المستمدة منه ، وكل من أفعال الخير والشر مقدرة فى العلم الإلهى بينما اضطرت الزرادشتية إلى صنع إله خاص بالشر يصارع إله الخير ولكل منهما قواه فوقعت فى خطرين : الأول هو إشراك إله آخر مع إله الخير ، والثانى هو إعطاء فرصة فى المستقبل لتألية بعض قوى الكائنات المساعدة للإلهين فى صراعهما . فلم تتوقف الزرادشتية فى تطورها عند حدود الثنوية بل وقعت فى التعدد فأصبحت ديانة وثنية تعددية ، وبخاصة بعد استبدال المبدئين الأخلاقيين وهما الخير والشر بمبدئين طبيعيين هما النور والظلمة فى المانوية والمزدكية المنشقتين عن الزرادشتية فى نفس الوقت لا توجد أدلة تاريخية على وجود معرفة سابقة بالتوحيد لدى الفرس تطور عنها النظام الثنوى الزرادشتى . ولذلك يقدم مؤرخ الأديان تريفورلنج اقتراحا بأن يكون زرادشت نفسه قد طور نسقا أو نظاما عقيديا توحيديا محوره الإله أهورامازدا ثم قام بتعديل هذا النظام التوحيدى إلى النظام الثنوي الذى أصبح علما على الزرادشتية .(٢٦٣) ومثل هذا الاقتراح لايقف أيضا أمام النقد العلمى للأسباب السابقة الذكر بالإضافة إلى استحالة وقوع هذا التطور والتعديل فى فكر زرادشت، ولأنه لا توجد أيضا أدلة تاريخية تدل عليه من التراث الزرادشتى . وقد اقترح نفس المؤرخ احتمال وقوع تأثير يهودى على الزرادشتية فقد عاصر زرادشت فترة السبى البابلى الذى وقع لليهود فى القرن السادس قبل الميلاد .

وقد تأثر اليهود أنفسهم فى بابل ببعض الأفكار الدينية الزرادشتية فما المانع أن يكون زرادشت قد تأثر بيهودية السبى البابلى وأن يكون قد أخذ عنها فكرته عن التوحيد ثم طورها إلى الثنوية معطيا للزرادشتية بنية دينية وأخلاقية مختلفة عن اليهودية ؟(٢٦٤) والقول بالتأثير اليهودى فى الزرادشتية ضعيف ولا تؤيده الأدلة التاريخية بحدوث اتصال بين زرادشت واليهود كما لا تؤيده الأدلة الدينية . فعلى الرغم من وجود علاقات دينية بين الزرادشتية واليهودية فهى علاقات من طرف واحد فقط ، فاليهود هم الذين تأثروا بالزرادشتية وأخذوا عنها الأفكار الدينية . ولا يوجد فى بنية الديانة الزرادشتية ما يؤكد رده إلى أصول يهودية .

والرأى الذى نقول به فى هذا الخصوص هو أن فكرة الثنوية الأخلاقية التى تبنتها الزرادشتية تبدو فكرة داخلية نتجت عن تطور فكرى دينى مرتبط بعلاقة الزرادشتية ببيئتها الفكرية السابقة ، وهى البيئة الهندية الآرية . وقد سبق ذكر الرأى الخاص بوجود فكرة الثنوية فى الفكر الدينى الإيرانى القديم وبخاصة فى فترة الفيدا المبكرة فى الهند حيث عرفت طبقتان من الكائنات الخارقة للعادة . وهى الأسورا والديفا : الأول يمثل كائنا شيطانيا ، والثانى يمثل كائنا إلهيا ، ومن الأقرب والمنطقى أن تكون ثنوية زرادشت تطويرا للفكرة القديمة فى التراث الهندى الإيرانى القديم والتى وجدت طريقها أيضا فى الفكر البوذى . فهناك إشارات فى قوانين بالى إلى ملائكة أسورا وملائكة ديفا والصراع بينهما ولكن بدون التفرقة الأخلاقية بينهما والذى يمكن أن يمثل إضافة زرادشت وتفسيره الجديد لهذا المفهوم القديم .

ومن الممكن أيضا بل ومن المنطقى أن تكون فكرة الثنوية تطويرا لنظام التعدد المعروف سابقا فى البيئة الإيرانية والهندية . وقد عرف هذا النظام وجود آلهة خيرة وأخرى شريرة داخل مجمع الآلهة وهى قسمة للآلهة معروفة فى كل الديانات القديمة . وقد تمكنت بعض الشعوب القديمة من الوصول إلى شكل من التوحيد الطبيعى تمثل فى فكرة الإله الأكبر المسيطر على مجموعة من الآلهة المختلفة القوية . وربما تكون الزرادشتية قد وحدت الآلهة الخير فى إله واحد ، وآلهة الشر فى إله واحد ، واعتبرت الخير والشر روحين توأم اختار أحدهما الخير بينما اختار الآخر الشر ، وعادا بأصلهما معا إلى أهوراماسزدا ، فيكون التوحيد الظاهر هنا نتاجا طبيعيا داخليا غير متأثر بفكر دينى خارجى .

٣ - **الوسطية بين التعدد والتوحيد** : وهناك احتمال آخر وهو أن توسط إيران بين الشرق والغرب ربما يكون قد أفرز هذا النظام الفكرى الفريد من نوعه . فمعظم ديانات الشرق (ما عدا البرهمانية) لم تتمركز حول فكرة الألوهية ، واتخذ الفكر الدينى فيها طابعا فلسفيا أخلاقيا يدور فيها حول الطبيعة والوجود ، وأفرز نظاما للحياة يقوم فيها على الزهد والتقشف أو التصوف بمعناه الواسع ، وطوّر قيما أخلاقية منظمة للحياه الإنسانية ، ومرتبطا بالفلسفة الكونية التصوفية . أما ديانات الغرب فمعظمها ديانات تعددية وثنية عرفت فكرة الألوهية وآمنت بالتعدد ، وهو مستمد من تعدد العناصر الطبيعية بقواها المختلفة . وإلى جانب التعدد عرفت هذه المنطقة أيضا التوحيد الذى أتى به الأنبياء ، ومنهم أيضا مجموعة أنبياء بنى إسرائيل ، وأيضا عبدت معظم الشعوب الوثنية فى الشرق الأدنى القديم آلهة كبرى جعلتها تصل إلى فكرة ناقصة للتوحيد لأنه توحيد طبيعى من ناحية وفيه اعتراف بوجود آلهة صغرى من ناحية أخري . وقد وقعت إيران بين هذين النوعين من الفكر الدينى وبالتأكيد كان لإيران علاقتها القوية مع الهند والشرق الأقصى من ناحية وببلاد الشرق الأدنى القديم من ناحية أخرى . فإمكانيه التفكير فى نظام دينى وسط بين فكر الشرق والغرب محتمل ، ولم تعدم إيران عمليات الاتصال الفكرى القوى بالشعوب الواقعة إلى شرقها أو غربها . وقد تفاعلت دينيا وأثرت وتأثرت بهذه الشعوب بحكم موقعها الجغرافى الوسط وأهميتها التاريخية . ولا شك فى أن الإمبراطوريات والدول الإيرانية القديمة لعبت دورا فى ربط إيران بالشرق والغرب معا فهما مجال انتشارها الطبيعى على المستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية وبالتالى الثقافية والدينية . أما الوسطية التى نعتقد أن إيران قد تبنتها كموقف دينى بين فكرين أو نظامين دينيين محيطين بها من الشرق والغرب فتتمثل أولا فى مفهوم الثنوية ، وهو موقف من الشر ووجوده القوى فى الحياة الإنسانية . فقد عالج الشرق الشر متمثلا فى الشقاء الإنسانى باتخاذ موقف سلبى من الحياة المادية وذلك بهجرها وتطوير نظام زهدى تقشفى تصوفى للحياة الإنسانية يمثل النمط السائد فى الحياة فى ديانات الشرق الأقصى وخاصة فى الهندوسية والبوذية .

أما الغرب فقد عالج مشكلة الشر فى الحياة الإنسانية بإخضاعه للإرادة الإلهية من ناحية ، وبجعله أيضا نظاما مرتبطا بمبدأ حرية الإرادة الإنسانية المبنية على أساس من المعرفة بطبيعة الخير والشر وبطبيعة الحلال والحرام ، وبخاصة لأن معظم أديان الغرب أديان شرائع وقوانين وتكاليف ، وتنفيذ الشرائع يتطلب فى البداية المعرفة بها . وبين هذين الموقفين من الشر جاءت الزرادشتية بموقف اعتبرته وسطا وهو اعتبار الشر مبدأ مستقلا عن الخير ، وله سلطة مستقلة مسئولة عنه وهو الإله أهريمان ، وأخذت فى نفس الوقت بمبدأ حرية الاختيار ، ولكنها جعلت هذه الاختيار فعلا إلهيا من البداية ينعكس على الوضع الإنسانى ، فالإلهان أو الروحان التوأم اختار أحدهما الخير والآخر الشر ، وأصبح الإنسان يقلدهما فى مسألة الأختيار هذه ، ومع ذلك يبدو أن هناك اختلافا بين الاختيار فى الزرادشتية والاختيار فى ديانات التوحيد . وهو أن الاختيار فى التوحيد بنى على أساس المعرفة ذات المصدر الإلهى - وهو الوحى - بطبيعة الخير أو الشر والحلال والحرام ، أما فى الزرادشتية فلم توضح الديانة أساس الاختيار بين الخير والشر وكيف عرف الانسان الخير من الشر ؟ ولذلك يبدو أن هناك نوعا من الجبرية أو الحتمية فى الاختيار لأننا لا نعرف لماذا وقع اختيار الإله الأول أهورامازدا على الخير بينما وقع اختيار الإله الثانى أهريمان على الشر ؟ وكيف يعتبر هذا اختيارا على مستوى الإلهين فضلا عن كونه اختيارا على مستوى البشر ؟

والمثال الثانى للوسطية الزرادشتية يتضح فى هجر التعدد والتوحيد والأخذ بأمر وسط بين الاثنين وهو الاعتقاد فى وجود إلهين ، والحقيقة أن الزرادشتية بتوسطها هذا فى مسألة الألوهية لم تحقق تقدما دينيا يعطيها أى نوع من التميز سواء فى التعددية أو فى التوحيد . فقد أمسكت العصا من وسطها فى مجال لا تنفع فيه الوسطية ، ولذلك ضاعت الشخصية الدينية الزرادشتية فلا هى عددّت ولا هى وحّدت فى مجال الفكر المرتبط بالألوهية ولا هى التزمت بثنوية الألوهية التزاما حرفيا . فالإلهان من ناحية لا بد أن يكون لهما أصل إلهى سابق على وجودهما وبخاصة لأنهما وصفا على أنهما توأم . والإلهان أيضا استعان كل منهما بقوى الخير والشر كل حسب تخصصه ، وانتهى الأمر إلى تأليه هذه القوى أو بعضها ، فأصبحت الزرادشتية ديانة تعدد . وبالنسبة لاقتراب الزرادشتية

من التوحيد عند من يعتقد فى هذا الرأى من مؤرخى الأديان نجد أن الصراع بين الإلهين الممثلين لقوى الخير والشر ينتهى بانتصار إله الخير وقواه على إله الشر وقواه ، واعتبرت هذه النهاية للصراع اتجاها إلى التوحيد ، ولكنه فى نفس الوقت ليس توحيدا كاملا فالإلهان يوصفان بالأزلية والصراع بالتالى بينهما صراع أزلى ، والانتصار الذى يتحقق انتصار مؤقت ولا يضع حدا لقوى الشر وإلهه كما أن الإلهين يمثلان مبدئين أخلاقيين أو عنصرين من الطبيعة (كما هو الحال فى المانوية) وبالتالى فإن التوحيد الناتج عن الصراع ليس توحيدا للألوهية إنما هو توحيد لمبدأ أخلاقى أو لعنصر طبيعى . وفى نفس الوقت هناك تعتيم على المصدر الأصلى للإلهين أهورامازدا وأهريمان ، إذا قبلنا فكرة أنهما توأم وهو المصدر الذي يمكن أن يتوحد فيه الإلهان ويرد التوحيد إليه رغم ما في هذا التوحيد من نقص حيث سنقع من جديد في التعدد والاعتقاد في ثالوث إلهي يتكون من التوأم أهورامازدا وأهريمان والإله الأب لهما .

وهكذا يتضح أن وسطية الزرادشتية بين التعدد والتوحيد وسطية زائفة وغير ممكنة عقليا. وقد توسطت الزرادشتية مرة أخرى حين اختارت شكلا للألوهية يعد وسطا بين المفهوم الكونى الممثل فى وحدة الوجود والغالب فى ديانات الشرق الأقصى ، وبين المفهوم الشخصى للإله كما هو معروف فى ديانات التوحيد . فالإلهان فى الزرادشتية ليسا شخوصا بصفات إلهية واضحة كما أنهما ليس الكون أو الطبيعة فى وجودهما الكلى ، وإنما هما مبدءان أخلاقيان أو عنصران طبيعيان كما هو فى المانوية . والحقيقة أن الألوهية فى الزرادشتية اقتربت كثيرا من طبيعة الألوهية فى ديانات التعدد والتى نسبت إلى كل إله صفة أو وظيفة يقوم بها وهى فى العادة تكون مرتبطة بطبيعته . فأصبحت الآلهة متخصصة فى شيء معين أو أمر معين من الأمور التى لها فى معظم الأحوال صلة بالطبيعة فى علاقتها بالإنسان أو علاقة الانسان بها ، فأصبح لدينا إله للخصوبة والإنبات ، وإله للحصاد ، وإله للحكمة . وإله للعواصف ، وإله للريح وآلهة أخرى متعددة غطت مجالات الطبيعة المختلفة فى السماء والأرض والفضاء الكامن بينهما ، وفى البحر المحيط بالأرض وغير ذلك من العوالم . وتوزعت هذه الآلهة بين وظائف تأتى بالخير ، وأخرى تأتى بالشر بالنسبة للإنسان . وقد اختارت الزرادشتية وظيفتين عامتين للإلهين فيهما وهى

وظيفة إله الخير ووظيفة إله الشر . ونذكر أن ديانات التعدد الأخرى لم تنسب هاتين الوظيفتين إلى إله بعينه ، ولكن الخير والشر توزعا على عدد من الآلهة بحسب القوة التى يمثلها الإله وهل هى قوة خير أو قوة شر ، بل أحيانا نجد القوتين تجتمعان فى بعض الآلهة فتكون آلهة خير وشر في نفس الوقت . وهو أمر مردود إلى طبيعة العنصر الطبيعى الذى تمثله القوة ، أو العنصر الحيوانى إذا كان المعبود حيوانا . وما فعلته الزرادشتية هى أنها جسدت الخير فى إله والشر فى إله وجعلتهما مسئولين عن سعادة الإنسان وشقائه وفق اختياره بين الخير والشر ، واعتبرت الحياة صراعا بين الإلهين وقوتهما . وقد جمعت الزرادشتية كل قوي الخير الموزعة على عدة آلهة فى الشرق الأدنى القديم وربطتها بإله واحد ، وجمعت أيضا كل قوى الشر الموزعة على عدة آلهة ونسبتها إلى إله واحد . وأصبح كل إله من الإلهين منوطا بوظيفه واحدة كلية محدودة هى الخير أو الشر . وجمعت كل قوى ووظائف إله الخير فى أهورامازدا كما جمعت كل قوى ووظائف إله الشر فى أهريمان ، ومع ذلك لم تستمر الزرادشتية على هذا الحال فقد استند إله الخير إلى قوي ملائكية مساعدة له وكذلك بالنسبة إلى إله الشر ، ومع مرور الزمن ألهت هذه القوى فتفككت وحدة الخير ووحدة الشر التى يمثلها كل من أهورامازدا وأهريمان . وفى بعض الأحيان يشعر الإنسان بأن المعبود الفعلى فى الزرادشتية هو المبدأ الأخلاقى نفسه أو العنصر الطبيعى فى حالة النور والظلمة مما يفقد الإلهين مواصفاتهما الشخصية فلا يفكر فيهما على أنهما شخوص إلهية بل ينظر إليهما فى صورة قوى أخلاقية أو كونية ، فالمعبود هو الخير أو الشر ، وهو النور أو الظلمة .وبالإضافة إلى هذه الوساطة بين الفكر الدينى فى الشرق والغرب للزرادشتية أخذت الزرادشتية بالبنية الأخلاقية للدين واعتبرتها الأساس وكونت فلسفة دينية أخلاقية فريدة من نوعها فى العالم القديم . ولأن الأخلاق هى القاسم المشترك فى كل الأديان القديمة فإن استخدام الزرادشتية لها أتى إلى حد ما مستقلا عن استخدامها فى بقية هذه الديانات . ففى الديانات التوحيدية اعتبر التوحيد مصدر الأخلاق بمعنى أن الدين نفسه أو العقيدة هى الأساس التى تستمد منه الأخلاق ، ووصف التوحيد بأنه توحيد أخلاقى ، لأنه فضلا عن الاعتقاد فإنه يمد الإنسان بمجموعة من القيم الأخلاقية التى تنظم العلاقات بين الإنسان والله وبين الإنسان وأخيه الإنسان .

أما ديانات الشرق فقد اعتبرت الأخلاق هي الأساس ، وهي أخلاق وضعية ، أي ليست مرتبطة بمصدر خارجي لعدم وجود مفهوم الألوهية . والدين في مجمله مجموعة من السلوكيات الأخلاقية التي يتم التوصل إليها عن طريق بعض الرياضات الروحية . وأيضا عن طريق ما يفرزه الزهد والتقشف وهجر الحياة المادية من قيم صوفية . وقد اقتربت البنية الأخلاقية في الزرادشتية من ديانات التوحيد وذلك باعتراف الزرادشتية بالحياة المادية ورفضها للزهد والتقشف واعتبارها المادة خيرا لا شرا . كما أنها اقتربت منها أيضا في ارتباط السلوك الأخلاقي بمفهوم الثواب والعقاب ، وتطوير فكرة البعث ، وفكرة الخلاص وهي اعتقادات مهمة لاكتمال البنية الأخلاقية للدين . والمتعمق في الزرادشتية يجد أنها كونت فلسفة دينية تقوم على الأخلاق . ،ليس العكس وكأنما الأخلاق هي مصدر الفكر الديني . فالخير والشر مبدآن أخلاقيان تم تجسيدهما في إلهين ويدور الاعتقاد في الزرادشتية حول صراع الخير والشر ، وما يفرزه هذاالصراع من اعتقادات مثل البعث والثواب والعقاب والخلاص ، فهذه الاعتقادات بمافيها الاعتقاد في الإلهين تطورت عن المفهوم الأخلاقي الخاص بثنوية الخير والشر . وهذا عكس ما أقرت به الديانات التوحيدية التي طلبت أولا بالإقرار بالإله الواحد ، وعدم الإشراك به كشرط أساسي في الاعتقاد ، واعتبرت الإله الواحد الخالق مصدر المعرفة بالخير والشر والحلال والحرام من خلال الوحي وما يتضمنه من تشريعات وأحكام ، وأصبح التوحيد هو مصدر الأخلاق ، بينما تتحدث الزرادشتية عن روح الخير وروح الشر كمبدئين سابقين علي ظهور الإلهين الممثلين لهما فالأخلاق هي مصدر الاعتقاد . وفي هذا الشأن تقترب الزرادشتية من ديانات الشرق الأقصى التي ركزت على الأخلاق وهو تركيز طبيعي فيها لخلو هذه الديانات من عقيدة الألوهية ومن المعتقدات الأخرى المرتبطة بالألوهية ، والذي فعلته الزرادشتية هو أنها خلقت الألوهية في إطار فكرها الأخلاقي وهذا ميزها عن ديانات الشرق التي لم تعترف بالألوهية ، ولكن هذا وضعها في مرتبة أدنى بالنسبة إلى الديانات التوحيدية التي قدمت العقيدة على الأخلاق وجعلتها مصدر الأخلاق . ويمكن التعبير عن هذاالفارق الجوهري في أن الزرادشتية كونت فلسفة دينية أخلاقية بينما تعتبر ديانات التوحيد ديانات أخلاقية فالتركيز في الأولى على الأخلاق بينما هو في الثانية على الدين .

وينطبق هذا الفرق على كل ديانات الشرق الأقصي فهى فلسفات أخلاقية ويفرقها عن الزرادشتية أن الأخيرة فلسفة أخلاق دينية أو إلهية لربط الأخلاق بالإلهين بينما لم ترتبط الأخلاق بآلهة فى ديانات الشرق الأقصى .

٤- أهورامازدا إله الخير :

يعتقد الزرادشتيون فى الإله أهورامازادا كإله للخير مسئول عن الخير فى العالم ، ويدبر الكون داخل إطار أخلاقى ومهمته القضاء على الشر ، ويوصف بأنه إله الحقيقة الذى ينتصر على الضلال والكذب ، وإله الطهارة المزيل للنجس .

وقد خلق أهورامازدا العالم ، وأعطى الطبيعة قوانينها ، وهو الذى أسس نظام الكون الأخلاقى والطبيعى ، وتنسب إليه الأفستا خلق الكائنات الطاهرة ، بينما تنسب الشر والنجاسة فى العالم إلى الإله أهريمن وهو يمثل قوة الشر . وأهورامازدا ليست له صورة طبيعية أو وجود مادى ، ويرمز إليه بالنار ، ويحيط به كائنات ملائكية يمكن اعتبارها رموزا لطبيعته ووظائفه . وهذه الكائنات هى : العقل الصحيح ، البر والحقيقة ، الإرادة ، التقوى والتواضع ، الكمال والخلود ، وقد أضيف إليهم فيما بعد كائن سابع وهو الطاعة(٢٦٥). ويطلق على هذه الكائنات المقدسة الخالدة ، أو الخالدون الذين يأتون بالخلاص ، وهم المسئولون عن حركة العالم حتى لا يفسد ويذبل ويتحلل ، ويعتقد بعض مؤرخى الأديان أن هذه الكائنات السبعة ربما كانت من آلهة القبائل الآرية فأبطل زرادشت الوهيتهم وجسدهم كشخصيات فى شكل أفكار ومبادىء أخلاقية وجعلهم مظاهر لأهورامازدا الذى جعله إلها واحدا .

وقد تطلب الاعتقاد فى إله للخير يصارع الشر وقواه أن ينشأ فى الزرادشتية بعض المعتقدات الخاصة بالثواب والعقاب . ويعتقد الزرادشتيون أن الإنسان بعد موته بأربعة أيام تدخل روحه عالم الآخرة فيعبر الجسر العظيم ، ويسمى جسر الفصل أي الذى يفصل بين عالم الدنيا وعالم الآخرة ، ولا بد من عبوره إلى العالم الأخر ويجتازه المؤمن بمساعدة من ملاك الطاعة وهو الملاك السابع الذي ينتصر علي الشياطين ويعتقد أن أهورامازدا لا

يدخل المؤمن الفردوس إلا بعد انتصار ملاك الطاعة على الشيطان ديبڤا ، أما الكافر فتزل قدمه فيسقط فى الجحيم (٢٦٦) وتعتقد الزرادشتية فى وقوع الحساب فى المستقبل . وهو حساب عالمى يشمل الكون كله ، ويقع بعد تسعة آلاف عام حين تنهزم قوى أهريمان ، وتنتصر الحقيقة والبر على يد ملاك الطاعة ، ولأن هذه الآلاف من السنين قد مضت دون أن يقع هذا الحساب فقد طورت الزرادشتية فى نفسها وجعلت الحساب سيأتى فى وقت ما من المستقبل مع قدوم المخلص المنتظر ويبعث الموتى جسديا ، ويحشر الناس فى مكان واحد ، وتعرض أعمال الناس فى الدنيا أمامهم ، ويتم فصل الأخيار عن الأشرار ، ويذهب الأخيار إلى الجنة ، والأشرار إلى الجحيم فيعذبون لمدة ثلاثة أيام ثم تأتى النار الكبرى التى ستصب فوق الخيِّر والشرير على السواء فيمر الجميع بها ، ويشعر الخيِّر أنه محاط بلبن دافىء ، بينما يشعر الشرير بأنه وسط معدن مذاب ، وستصهر النار الجميع وتخلص الجميع من أدرانهم ونجاستهم ، ويدخل الجميع بعد تطهرهم فى عالم أهورامازدا ، ويحرم من ذلك هؤلاء الذين تشبهوا بالشيطان (٢٦٧) .

٥ - أهريمن : إله الشر

يمثل أهريمن قوة إله الشر المعادية لأهورامازدا وقوي الخير التابعة له . وكما أحيط إله الخير بقوة ملائكية خالدة ومقدسة فكذلك أحيط أهريمن بعدد لا حصر له من الشياطين والجان تسمى ديفا أو دروج وهم يملأون العالم ، وتنسب إليهم كل أنواع الشر . ويعتقد أن بعض هذه القوى الشريرة والشياطين التابعة لأهريمن تمثل آلهة آرية قديمة ، ووظيفتهم وسوسة الناس ، وحضهم على عبادتهم ، وهم يسكنون عالم الأكاذيب والموت . ويحبون الأضحيات التى تقدم إليهم . ومن المعروف أن زرادشت منع الأضحيات ورفضها احتراما و حبا للحيوانات وخاصة البقرة التى كانت الأضحية الرئيسية ، وينظر بعض المؤرخين إلى هذا على أنه تأثير زراعى فى تشكيل ديانة زرادشت . فقد قدس زرادشت البقرة ومنع أكل لحوم الأغنام . وتعكس عبارة « أن تكسب البقرة » فى النصوص الدينية معنى مملكة الآلهة ويراد بها النعمة أو البركة السماوية ، كما تعكس عبارة «أن تدخل الأرض الموعودة

من المراعى الغنيـة » دخول الفردوس ، بل وصل الأمر إلي اعـتـبـار أن من يملك بقرة أو بقرتين فهو فى حالة من النعمة الفردوسية (٢٦٨) .

ووظيفة القوى الشريرة الخاضعة لأهرمن والتى يُضحى لها بالأبقار مقاومة أفعال ملائكة الخير مقاومة فعالة فهى قوى مدمرة للخير ، وصراعها مع قوى الخير صراع دائم .

وينظر إلى أهورامازدا على أنه الإله القوى ، ولكن قوته ناقصة وهناك حدود لقوته . فهو لا يستطيع أن يخلق ما يضاد طبيعته وهو الخير ، ولذلك فقوى الشر لابد أن تخلق من قوة أخرى سواه ، فهو ليس أصل الشر لأنه فى هذه الحالة سيصبح شريكا فى الشر فتنقصه بذلك الحكمة والشفقة التى هى من أهم صفاته كإله للخير ، ولذلك نسب الشر إلى مبدأ أو إله ثان ، وأجّل الصراع بين الخير الشر إلى المستقبل البعيد حين تتمكن قوى الخير من الانتصار نهائيا على قوى الشر . وبذلك اعتقد زرادشت أن إله الخير يظل إلها حكيما ورحيما وليس خالقا للشر ، حتى لا يناقض طبيعته .

وفى النهاية ينتصر أهورامازدا وتأتى مملكة النور . وقد قدس الإيرانيون النار ، ويشعل الكهنة النار التى ترمز إلى التطهر وقد أطلق على الكهنة الإيرانيين فى الأفستا اسم مشعلى النار والتى تعنى السحرة فى الاستخدام الشائع ، وقد أستخدمت النار المقدسة فى العصر الساسانى وتم إبقاؤها فى البلاط الملكى كرمز للوحدة القومية . وأصبحت عبادة النار دينا للدولة ، والمعلم الرئيسى للديانة الإيرانية فى عصر الساسانيين ، ولهذا سمى المسلمون الإيرانيين عبدة النار فى المصادر الدينية الإسلامية ، وتعتبر "عبادة النار" من العبادات القديمة السابقة على زرادشت . وقد قام على هذه العبادة وطقوسها مجموعة من رجال الدين عرفوا باسم الماجو ولذلك سمتهم المصادر الإسلامية بالمجوس ، وقد كانت ديانة الأفستا نوعا من التوفيق بين إصلاحات زرادشت وعقائد المجوس الذين اعتبروا أنفسهم ورثة الزرادشتية . (٢٦٩) .

ثانيا: الديانات الزرفانية والمثرية والمندعية والمانوية

ظهرت بعد الزرادشتية عدة فرق ومذاهب دينية مستمدة من تعاليم زرادشت وعقيدة أهورامازدا. ومن أهم هذه الفرق والمذاهب: الزرفانية وعقيدة الإله مثرا والمانوية والمندعية .

١ - **الزرفانيـــة :** ظهرت فى القرن السادس قبل الميلاد . وقد حاولت التغيير فى ثنوية الزرادشتية برد قوة الخير وقوة الشر إلى أصل واحد مشترك هو الإله الأعلى الأول زورفان الذى إليه يعود الخير والشر. وقد تحول أهرمن من إله الشر إلى أمير هذا العالم والذى يحكمه لمدة تسعة آلآف عام ، وبعدها يدخل فى صراع مع أورمازدا (أهورمازدا) لمدة خمسة آلاف عام أخرى ينتصر فى نهايتها ممثل الخير والنور (٢٧٠) ويوصف زورفان بأنه الزمن اللانهائى أو الدهر اللامحدود وله وجود فى الأساطير الإيرانية القديمة التى اعتبرته إلها أعلى (٢٧١). وتعتقد الزرفانية أن هذا الإله أو الكائن الأزلى الذى يسبق الخير والشر فى الوجود الأول هو الذى أوجد أهورامازدا وأهرمن لحكم العالم والصراع عليه . واعتبر أنه بهذا الشكل تم التغلب على مشكلة أصل الشر كما تم تجاوز مشكلة ثنائية الألوهية برد الإلهين فى الزرادشتية إلى إله واحد لا متناه من حيث الزمان والمكان واعتبر الإلهين شيئا واحدا صدر عن واحد لا تمايز فيه ويجاوز كل ثنائية (٢٧٢) ويبدو فى الزرفانية التأكيد على التوحيد بالنظر إلى زرفان على أنه إله واحد هو إله الزمن المتناهى والقدر المسيطر على مصير البشر وتعتبر الزرفانية صورة معدلة من الزرادشتية تخفف من صيغتها الثنائية للألوهية (٢٧٣).

٢ - **عقيـدة مثـــرا:** مثرا إله قديم وهو إله النور والشمس . وقد استمر وجودهـذا الإله رغم ظهور الزرادشتية بإصلاحها الديني . فقد أصبح مثرا في العصر الساساني (٢٢٦ ـ ٦٥٠م) الإله الرئيسي او المركزي في العقائد الهلينستية السرية . وقد ازدهرت لتصبح لفترة من الوقت ديانة الامبراطورية الرومانية في عهد الامبراطور أورليان الي درجة هددت فيها الديانة المسيحية تهديدا مباشرا (٢٧٤) .

وقد انتشرت العقيدة المثرية في آسياالصغري ، وفي البلاد التابعة للامبراطورية الرومانية . فقد صلحت المثرية للرومان بحياتهم العسكرية وذلك لأن عقائد المثرية وأسرارها كانت خاصة لمجتمع الرجال دون النساء والدخول فيها يتطلب اختبارات للشجاعة ، وحلف يمين للعلم كما أن مثرا عرف بأنه إله محارب قوي جبار يتعبد له المحاربون وهم علي ظهور جيادهم قبل ذهابهم إلى المعركة . وبالإضافة الي صفاته العسكرية عرف مثرا بأنه إله العقود والاتفاقيات والحافظ للحق والنظام ، ويقضي علي قوي الشر والغضب والجشع والتكبر من الآلهة والبشر ، وهو قاضي الأرواح بعد الموت وهو الذي ينهي حكم الشيطان (٢٧٥)

وقد مورست هذه العقيدة الخاصة بالرجال في أماكن سرية . ويصور الإله مثرا عادة وهو يقتل ثورا وهي فكرة مأخوذة عن الصور القديمة لهرقل . وقد وصلت المثرية الي أقصي ازدهار لها في عصر الإمبراطور الروماني كومودوس (١٨٠ - ١٩٢م) والذي دخل بنفسه في هذه الديانة السرية (٢٧٦) . وبدأ تدهور هذه الديانة في عصر الامبراطور قسطنطين في بداية القرن الرابع الميلادي ، وهو أول إمبراطور روماني يدخل المسيحية . ثم عاد مترا ليصبح الإله الرئيسي في ديانة الامبراطورية من جديد في عصر جوليان في القرن الرابع الميلادي ، ثم عادت المثرية إلي الانزواء من جديد في نهاية القرن الرابع الميلادي بعد انتصار المسيحية الكامل في عصر الإمبراطور ثيودسيوس في ٣٩٥ م . وعلي الرغم من عدم تطور عبادة مستقلة لمثرا في إيران فقد انتشرت عبادة مثرا انتشارا واسعا ضمن العبادات السرية . وقد ادي انتشارها في بلدان الامبراطورية الرومانية الي وقوع تأثير لها في الديانة المسيحية .وهناك أسطورة عن الإله مثرا تنبيء بظهور نجم يقود المجوس الي المكان الذي سيولد فيه المخلص . وقد وردت حادثة النجم في الإنجيل متي ١ - ٢ ، ٩ - ١٠ كما يعتقد ايضا أن بعض طقوس العشاء الرباني وتناول الخبز والخمر من أجل الاتحاد في المسيح تعود الي ديانة مثرا (٢٧٧) .ويدور الاعتقاد الأساسي في ديانة مثرا حول التضحية بثور يقوم به مثراكعمل خلاق وكفداء في نفس الوقت . ويشرح بارندر هذا الاعتقاد بقوله : « المتعبد ينظر الي الوراء حيث تمت التضحية في البداية عندما خرجت

الحياة من الموت ، ثم ينظر الي الأمام فيجد أن التضحية النهائية هي التي سيقوم بها مثرا عندما يكون علي آخر الحيوانات أن يموت ليعطي للناس أكسير الخلود . ويمكن تذوق هذه الهبة الألهية مقدما عن طريق المشاركة في التناول المنظم لوجبة الخبز والخمر التي يمثل فيها الكاهن الإله مثرا » (٢٧٨) .

٣ ـ **المندعية :** يكوّن المندعيون فرقة صغيرة لا يزال لها وجود في جنوب العراق .ويطلق عليهم أيضا « الصابئة » كما يسمون أحيانا بالمعمدانيين نسبة الي يوحنا المعمدان وهي نسبة خاطئة كما يقول جلازنب (٢٧٩) . ويستخدم المندعيون لهجة آرامية واسم المندعية مشتق من الكلمة الآرامية (مَدْعًا) بمعني « معرفة » . ويعود المندعيون بأصلهم الي القبائل الآرامية التي هجرت من منطقة نهر الأردن الي جنوب العراق . ويسمي أهل حران منهم « الناصوريون » (٢٨٠) . ويعرف الدكتور مراد كامل المندعيين بأنهم « فرقة دينية من العارفين بالله ، خلطوا في تعاليمهم بين مذاهب اليهود والنصاري ووثنية البابليين ووثنية الفرس ، وادخلوا عليها أخيرا بعض تعاليم الإسلام . وهم يدعون أنهم علي مذهب يحيي بن زكريا « يوحنا المعمدان » ولذلك كانوا يغتسلون في الأردن كما كان يحيى يغتسل في الأردن . فلما هاجروا أخذوا يسمون كل نهر وكل ماء نهر الأردن . وهم يزعمون أيضا أنهم أهل المعرفة من النصارى وأن عندهم معرفة خاصة عن الأشياء الدينية والروحانية ، ولكنهم في الواقع لم يكونوا نصاري بل كانوا يعترضون علي النصاري واليهود ، فحاربتهم الكنيسة ، كما حاربهم اليهود . وكتبهم الباقية كلها دينية وعددها قليل وأهمها كتاب « الكنز الكبير » وفيه أجزاء اخذت من اليهودية والنصرانية والإسلام ومن قول أهل المعرفة . ويظهر من هذا أنهم بدأوا بجمع رواياتهم وطقوسهم الدينية بعد فتح المسلمين للعراق لكي يعدوا أنفسهم من أهل الكتاب . وقد ضاعت كل كتبهم التي ترجع الي ما قبل الإسلام (٢٨١) .

ويعتبر المندعيون من الجماعات السرية الخفية ولا يسمح بقراءة النصوص الدينية إلا للكهنة منهم . ويدور اعتقادهم حول « الكائن الأعظم المطلق » الذي لا شكل له . وهم يتجنبون اللغة التشبيهية في وصفه ويلقبونه « ملك النور » وسيد أو « رب العظمة » و

«مانا العظيم » . وهوملك النور الذي يقاتل ضد مملكة الظلام . وفي هذا تظهر أثار الفكر الديني الفارسي المتمثل في الصراع بين إله النور وإله الظلام . أما خلق العالم فقد تم عن طريق فـيـوض صـدرت عن ملك النور . ومن أهم الموجـودات التي صـدرت عنه المخلص « مانداعي » أي « معرفة الحياة » ومنها جاء اسم المندعيين (٢٨٢) .

وتقوم الفلسفة الكونية للمندعيـة علي أساس أن العالم المادي يقابله عالم سماوي ، وأن الكون أو الخلق شبيه بالخالق وهو نموذج الإنسان . وأن قصور البدن من الناحية الطبيعية لا يعبر عن الطبيعة الحقة للإنسان . أما الروح فهي شعاع من النور سجين المادة منذ بداية الخلق ، فهي تعتبر في المنفي بوجودها في العالم . أتت من عالم النور بينما البدن من خلق الكواكب (٢٨٣) . أما خلاص الروح من أسر البدن فلا يتم عن طريق الزهد والتقشف واخضاع البدن كما هو الحال في ديانات الهند وذلك لأن طيبات الحياة مقبولة ولكن في اعتدال . والسبب في أسر الروح هي الكواكب والنجوم فهي التي تعرقل تحرر النفس . وسيتم خلاص الروح في نهاية العالم عندما يتم التخلص من الأرض والكواكب حيث تتحرر أرواح الأتقياء الأبرار . كما يمكن أن يتم التخلص في الدنيا بواسطة مخلص يقتحم العالم السفلي ويهزم أرواح الشر . ووظيفة التعميد حماية الأنسان من الأرواح الشريرة . والتعميد ضروري لتحقيق الخلاص فهو يطهر النفس والبدن معا وهوبمثابة بعث جديد للحياة . وهناك وجبة مقدسة تشكل جزءا من طقوس التعميد . وهناك ايضا طقس الارتقاء أو الصعود حيث تعبر الروح الي عالم النور وذلك بممارسة شعائر التطهر عند وفاة الشخص . ويوجد تأكيد شديد علي الأداء الدقيق والسليم للطقوس وعدم الوقوع في أخطاء أثناء تأديتها من أجل سلامة الكاهن وأعضاء الجماعة (٢٨٤) .

وعلى الرغم من انتساب المندعية إلي يوحنا المعمدان فإن موقفها من عيسي عليه السلام يتسم بالسلبية . فهم يدّعون أن عيسي عليه السلام نبي مزيف . وقد ورد في نصوصهم الدينية أن عيسي عليه السلام تعمّد علي يدي يوحنا المعمدان ،وأصبح حكيما من خلال حكمة يوحنا ثم غيّر عيسي عليه السلام كلام يوحنا وشوّهه أو حرّفه ، كما غيّر التعميد في الأردن وعلّم الخداع والتدليس ، ودنّس الأشياء المقدسة ، وقسّم الناس وفرقهم(٢٨٥) . وتطلق النصوص علي الحواريين الاثني عشر اسم «المجربين» أو « المُغوين

« أي القائمين بالإغواء ، وهي صفة منسوبة أصلا الي الشيطان في محاولة إغوائه لعيسي عليه السلام وتجربته . ولذلك تنبه النصوص الي ذلك وتحذر الناس منهم ، وتطالب بالتمسك بالدين . وقبول المسيحية شكلا وظاهرا لمواجهة الضغوط المسيحية التنصيرية ضدهم والبقاء علي عبادة ملك النور سرا وداخليا (٢٨٦) .

٤ ـ المانوية : تعتبر المانوية امتدادا للزرادشتية وهي في نفس الوقت ديانة تلفيقية جمعت عدة مفاهيم دينية من عدة أديان وحاكتها في ديانة مستقلة . فهي في الأصل خليط مركب من الزرادشتية واليهودية والمسيحية وبعض الأساطير البابلية بالإضافة الي بعض الأفكار والآراء الغنوصية (٢٨٧) وقد أسس هذه الديانة ماني (٢١٦ ـ ٢٧٧) والذي سميت الديانة باسمه . وقد حققت المانوية انتشارا كبيرا في الشرق والعرب ، ووصلت الي غرب وشمال إفريقيا في الغرب وحتي الصين في الشرق . ونافست المسيحية بعد ظهورها ولذلك دخل علماء اللاهوت النصاري في جدال مع أهلها . وقد تحوّل إليها القديس أوغسطين لفترة امتدت الي عشر سنوات تقريبا من ٣٧٣ ـ ٣٨٢ م . ثم ارتد عنها ووجّه بعض كتاباته الدفاعية لمواجهتها والدفاع عن النصرانية (٢٨٨). وقد ادعي ماني أنه المخلص الذي كان من المنتظر ظهوره عند نهاية العالم . كما اعتبر نفسه آخر المتلقين لوحي في شكل رؤي وآخر المعلنين عن الإرادة الإلهية ، وخاتم الأنبياء ، وآخر المُخلّصين بعد آدم وشيس ونوح والبوذا وزرادشت وعيسي . وأنه أيضا آخر تجسيد لعيسي عليه السلام . ويعتبر بعض مؤرخي الأديان المانوية ديانة كتاب فقد وضع ماني نفسه عدة كتابات وأعمال دينية (٢٨٩) .وقد ادعي ماني أنه وريث زرادشت والبوذا وعيسي عليه السلام وأن دعواتهم لم تحقق نجاحا كبيرا ، وانتشرت في جزء واحد فقط من العالم لأن تعاليمهم لم تكن عالمية ، كما أن هذه التعاليم لم تصل في شكلها الصحيح لأن واضعيها لم يسجلوها كتابة . ولذلك اهتم ماني اهتماما كبيرا بتسجيل تعاليمه وترك عملا قانونيا لأتباعه يتبعونه ويسيرون علي هديه دون تغييره أو تبديله . وقد كتب ماني أعماله في اللغه السريانية أو في الآرامية الشرقية بينما كتب عملا واحدا في اللغة الفارسية وأهداه الي الملك شابور . ومن أهم كتبه المعروفة حتي الآن كتاب « الإنجيل الحي » وكتاب « كنز الحياة » وكتاب « الأسرار والرسالة » (٢٩٠) .

ويتصف نظام ماني الديني بالزهد الشديد والأخذ بنظام العزوبية وذلك لتحرير النفس من فساد الوجود المادي. ويعتبر هذا خروجا واضحا علي الزرادشتية التي اهتمت بالعالم المادي واعتبرت المادة في أصلها خيرا ورفضت الزهد والتقشف كأسلوب للحياة .

وقد احتفظ ماني بفكرة الثنوية الزرادشتية . كما أخذ من الغنوصية فكرة النوم الشبيه بالموت لروح النور في المادة ويقظتها أو بعثها بواسطة سلسلة من الرسل الإلهية ويعتبر هو آخرهم لأنه أكملهم . وقد فسر الزرقانية تفسيرا غنوصيا معتمدا علي شرحه العقلاني للكون (٢٩١).

ومن أهم معتقدات ماني اختلاط عناصر الظلمة والنور الأمر الذي فسر به وجود الجمال والقبح في العالم والكمال وعدم الكمال وأن النور ، وهو المادة الإلهية ليس جزءا من الأشياء الأرضية . ولكنه سجن في المادة . وقد كان لهذا تأثير كبير علي الفرق الثنوية في الامبراطورية البيزنطية وفي الغرب خلال العصر الوسيط . وقد لعنت الكنيسة العديد من الفرق المانوية الحديثة واعتبرتها من الهرطقات. ويعود انتشار الآراء المانوية في العالم المسيحي الي وجود بعض العناصر المتشابهة مع المسيحية مثل خروج ماني للتبشير بديانته مع اثني عشر حواريا مثلما فعل عيسي عليه السلام ، وادعاء ماني أنه المخلص الذي سيأتي مع نهاية العالم،واعتقاده أنه آخر تجسيد لعيسي عليه السلام ، وآخيرا القول بأنه قد صلب فانتهت حياته نهاية شبيهة بنهاية عيسي عليه السلام حسب الفهم المسيحي (٢٩٢). ومن العناصر التلفيقية في المانوية محاولة ماني تقديم نفسه في صورة المسيح عليه السلام كما سبق . أو تقديم الإله في صورة أهورامزدا في الزرادشتية . ويذكر الشهرستاني أن المانوية ديانة متوسطة بين المجوسية والنصرانية وأن ماني قبل نبوة المسيح عليه السلام بينما رفض نبوة موسي عليه السلام . وأنه اعتقد في الشرائع والأنبياء (٢٩٣) . وحسب تقرير الشهرستاني فإن العالم حسب تعاليم ماني مصنوع مركب من أصلين قديمين هما النور والظلمة ، وأنهما أزليان . « وجوهر النور حسن فاضل كريم صاف ، نقي طيب الريح حسن المنظر، وجوهر الظلمة قبيح ناقص لئيم خبيث منتن الريح قبيح المنظر ، ونفس النور خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة . ونفس

الظلمة شريرة لئيمـة سفيهـة ضـارة جاهلة ، وفعل النور الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب والنظام والاتفـاق ، وفعل الظلمة الشرور والفسـاد والضرر والغم والتشويش والتغيير والاختلاف » (٢٩٤) . وتولّد عن النور ملائكة وألهة وأوليـاء ، كما تولد عن الظلمة شياطين وعفاريت . وامتزج النور والظلام وتحاول أجزاء النور الارتفاع الي عالمها وأجزاء الظلمـة تأخذ في النزول الي عـالمها حتي تتخلص الأجزاء من الأجزاء ويبطل الامتزاج، وتنحل التراكيب ، ويصل كل الي كله وعـالمه ، وذلك هو يوم القيامة والمعاد . وذكر الشهرستاني أن من الأمور المعينة علي التخلص ورفع أجزاء النور التسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر . فترتفع الأجزاء النورية ويتم الخلاص الكلي(٢٩٥).

٥ ـ **فرق ثنويـة أخري** : ومن المذاهب الثنوية الآخري المزدكية والديصانية والمرقيونية والمذهب الأول أسسه مزدك زمن قبـاذ والد انو شروان وهو يقول بالكونين والاصلين : « النور ويفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل علي الخبط والاتفاق . والنور عالم حساس والظلام جاهل أعمي والامتزاج والخلاص يقعان بالاتفاق دون الاختيار. ويؤثر عن مزدك نهيه الناس عن المخالفة والقتال والمباغضة وقد أحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ . ويقال أنه أمر بقتل الأنفس لتخليصها من الشر ومزاج الظلمة (٢٩٦) . أما الديصانية فقد أثبتوا أصلين النور والظلمة فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا ، والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا . ويزعم الديصانية ان النور داخل الظلمة أو دخلها اختيارا ليصلحها فلما دخلها تشبث بها زمانا فصدر عنه الجور والقبح اضطرارا . أما المرقيونية فقد أثبتوا أصلين قديمين متضادين النور والظلمة وأثبتوا أصلا ثالثا هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج وقد حصل من اجتماعهما وامتزاجهما هذا العالم . وقد بعث النور الي العالم الممتزج روحا مسيحية وهو روح الله وابنه ليخلصه من الشياطين فمن اتبعه ولم يلامس النساء نجا ومن خالفه خسر وهلك (٢٩٧) .

وهكذا تدور مذاهب الثنوية عموما حول الاعتقاد في أصلين اثنين ، مدبرين قديمين ، يقتسمان الخير والشر ، والنفع والضر ، والصلاح والفساد. وهما النور والظلمة. ويتمحور الفكر الديني في الثنوية حول بيان سبب امتزاج النور بالظلمة وحول بيان سبب خلاص النور من الظلمة فالامتزاج مبدأ والخلاص معاد (٢٩٨) .

الباب الثالث
مجموعة الديانات التوحيدية

الفصل الأول
الديانة اليهودية

الفصل الأول

الديانة اليهودية

نقدم فى الصفحات التالية وصفا للديانة اليهودية يهتم بنشأتها وتطورها فى التاريخ وتحديد المراحل التاريخية التى مرت بها اليهودية .ونشير فى البداية إلى أن اليهودية تلقت عدة تسميات خلال تاريخها الطويل ، ففى المرحلة الأولى من نشأتها سميت بديانة الآباء ، والمقصود بالآباء مجموعة الشخصيات النبوية التى تبدأ بآدم عليه السلام وتنتهى بموسى وهارون عليهما السلام ، ووفقا لمراحل التاريخ اليهودى العام فإن ديانة الآباء تشتمل على تاريخ الديانة فى المرحلة العبرية التى تبدأ بإبراهيم عليه السلام ، ولا تدخل هذه المرحلة تحت مسمى المرحلة العبرية إنما يدرجها المؤرخون اليهود داخل عصر الآباء وديانتهم ، وتنتهى المرحلة العبرية بإطلاق إسم إسرائيل على يعقوب عليه السلام وبداية المرحلة الإسرائيلية الممتدة من عصر يعقوب عليه السلام وحتى القرن السادس قبل الميلاد حين ظهرت التسمية الجديدة (الديانة اليهودية) فى فترة السبى البابلى ، وهى التسمية المستمرة حتى الآن .

وقد أدى خضوع الديانة للتاريخ إلى تعرضها للتغير المستمر ، وفى هذه الدراسة عرض لأهم المراحل التاريخية التطورية لليهودية ، واتصفت الديانة أيضا بالطابع القومى فأصبحت ديانة قومية خاصة ، وفسرت مفاهيمها ومعتقداتها تفسيرا قوميا.

أولا : الصفة التاريخية :

يعنى وصف الديانة اليهودية بالتطور أنها كعقيدة وتشريع لم تولد كاملة ،ولكنها أتت الى الوجود ناقصة،وبدأت تدخل فى مراحل من التطور وصلت بها فى النهاية إلى درجة معينة من الاكتمال ،ولايزال الباب مفتوحا أمامها فى المستقبل لكى يتم تطويرها . وهذا يعنى أن العوامل التاريخية لها دورها الكبير فى صياغة الديانة اليهودية الى الحد الذى يمكن الحكم معه على الديانة اليهودية بأنها ديانة تاريخية تتحكم فيها مسيرة التاريخ اليهودى قديما وحديثا ،ويلعب العامل التاريخى دورا أساسيا فى بنائها . وهذا يعنى أيضا أن اليهودية بدأت فى التاريخ ديانة بسيطة ثم تطورت تاريخيا الأمر الذى أضاف الى

بنيتها الأساسية البسيطة تغييرات وتعديلات أدت الى أن تصبح على درجة من التعقيد ابتعدت بها عن بساطتها القديمة ولكى يتضح ما نقصده بهذا الحديث نقارن وضع اليهودية هنا كعقيدة وشريعة بوضع الإسلام.فالإسلام كعقيدة وشريعة ولد كاملا منذ بدايته ،ولم يمر بمراحل تطور فى التاريخ كما حدث لليهودية .فالعقيدة الإسلامية نص عليها القرآن الكريم وأخذت شكلها النظرى والعملى كاملة فى عهد الرسول ﷺ . وكذلك أيضا بالنسبة للشريعة الإسلامية التى أخذت شكلها الكامل نظريا وعمليا فى عصر الرسول ﷺ وقد نشأت المذاهب الفقهية فيما بعد لشرح الشريعة وتفسير وسائل تطبيقهاوكانت قواعدها وأصولها مستقرة كاملة منذ العصر الإسلامى الأول. أما اليهودية فالوضع معها يختلف تماما . فهى لاتزال الى يومنا هذا تتعرض لأشكال من التعديل والتغيير التى تواكب الظروف التاريخية والمتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية للجماعات اليهودية فى العالم . ويعطينا تاريخ تدوين العهد القديم (كتاب اليهود المقدس) دليلا واضحا على كون اليهودية ديانة متطورة عقيدة وشريعة . فالعهد القديم ـ وهو المصدر الاساسى للديانة اليهودية ـ قد استغرق تأليفه وتدوينه قرابة ألف عام . وهذا يعنى أن اليهودية قد تطورت داخل العهد القديم نفسه لمدة ألف عام من القرن الثالث عشر قبل الميلاد الى القرن الرابع قبل الميلاد . وظلت الديانة تتطور خارج فترة العهد القديم الى يومنا الحالى .

ويجدر بنا أن نشير الى أن هذا التطور الذى تتصف به اليهودية هو الذى سمح لبعض اليهود فى العصر الحالى بربط الصهيونية باليهودية واعتبارها حلقة من حلقات تطور اليهودية وإن زعموا أنها الحلقة الأخيرة .والتطور أيضا هو الذى سمح لبعض اليهود اعتبار الصهيونية دينا بديلا لليهودية وإن ظل هذا اعتقاد فئة قليلة متطرفة فى فكرها الصهيونى

ولعل من أهم الأسباب التاريخية التى أدت الى اتصاف اليهودية بصفة التطور هذه وقوع اليهود فى فلسطين وخارجها تحت حكم دول وامبراطوريات متعددة أثرت على الديانة اليهودية كما أثرت على التشريعات اليهودية بصفة خاصة. فقد وقع العبريون والإسرائيليون القدامى تحت حكم المصريين ، والأشوريين ،والبابليين ، والفرس،واليونان

والرومـان ،والمسـيـحيـين والمسلمـين . وكل شـعب من هذه الشـعـوب أثر حـضـاريا فى الإسرائيليين وتركت ديانته ونصوصه التشريعية أو القانونية أثرها الدائم على اليهود ، فأخذ الإسرائيليون قديما عن القوانين التى ظهرت فى بلاد النهرين خاصة قانون حمورابى الشهير ، كما تأثروا بالديانة المصرية القديمة . وكان لفترة السبى البابلى ٥٨٦ ـ ٥٣٨ ق.م ايضا تأثيرها على الدين اليهودى . وفى العصر الفارسى تأثروا بديانات فارس وبخاصة ديانة زرادشت . وفى العصر اليونانى تأثروا بالفلسفة اليونانية فى تفسير العقيدة والتشريع . وفى العصر الرومانى تأثروا بالقوانين الرومانية . كما كان للنقد المسيحى لليهودية تأثيره فى قيام حركات اصلاحية لليهودية . وكذلك كان للنقد الإسلامى أثره فى مزيد من التطور لليهودية عقيدة وتشريع . وهكذا كان للعامل التاريخى دائما هذا الدور المباشر فى تعديل اليهودية وتطويرها .

والسبب الثانى الهام ـ والذى يعتبر فى حقيقة الأمر نتيجة نهائية للسبب الأول ـ هو سيادة ظاهرة الشتات على التاريخ اليهودى العام والتى كان من نتيجتها العامة تشتيت اليهود الى جماعات متعددة تعيش فى بلدان متفرقة تحت ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية متباينة الأمر الذى كان له تأثيره الحاسم فى تكيف اليهودية كعقيدة وتشريع مع الظروف الزمانية والمكانية التى تواجه كل جماعة يهودية على انفراد الأمر الذى نتج عنه تباين الجماعات اليهودية واختلافها أيضا على مستوى العقيدة والتشريع . والشتات اليهودى العام يؤرخ له اليهود ببداية السبى الرومانى عام ٧٠ م والذى نتج عنه الشتات العام الذى استمر الى يومنا هذا .ولكن الحقيقة أن الشتات كظاهرة فى التاريخ اليهودى أقدم من تاريخ السبى الرومانى . فقد جرّبه اليهود من قبل زمن السبى الأشورى عام ٧٢١ ق . م ،، وزمن السبى البابلى ٥٨٦ ق . م . بل إن بعض المؤرخين اليهود يعتبرون فترة الوجود العبرى فى مصر من بين فترات الشتات فى التاريخ اليهودى رغم اختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية للحياة العبرية فى مصر . ووفقا لهذا الرأى الأخير يعود الشتات اليهودى فى التاريخ الى القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد . لكن تبقى حقيقة هامة وهى أن السبى الرومانى فى ٧٠ م هو الذى تسبب فى الشتات النهائى والعام لليهود فى بلاد العالم .

ولعل من أهم نتائج الشتات العام خلق جماعات يهودية متباينة تعيش فى ظل ظروف مختلفة اختلاف الأمم الأوربية، وخضوع هذه الجماعات اليهودية لقوانين هذه الأمم وتشريعاتها الأمر الذى أجبر هذه الجماعات على التغيير والتطوير فى شرائعها الخاصة لكى تساير قوانين الأمم الأوربية المختلفة .

ثانيا : مراحل تطور الديانة اليهودية

وإذا تعرضنا لمراحل تطور اليهودية وجدنا أن أهم هذه المراحل فى التاريخ ما يلى:

أ. مرحلة ديانة الأباء : والمقصود بالآباء مجموعة الشخصيات التى سبقت موسى عليه السلام فى التراث القديم . ومن أشهر الآباء على الإطلاق ابراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام وأبناء يعقوب المكونين لأسباط بنى اسرائيل. ويتجه بعض المؤرخين اليهود الى ضم آدم ونوح الى مجموعة الآباء وذلك لتبرير الروايات التوراتية الخاصة بهما فى سفر التكوين بالاضافة الى التأكيد على عودة سلسلة الانساب الخاصة ببنى اسرائيل إلى بداية الخليقة. ومع ذلك فالآباء الذين يركز عليهم التراث الإسرائيلى هم ابراهيم واسحاق عليهم السلام ثم أبناء يعقوب عليه السلام وينهى بعض المؤرخين سلسلة الآباء هذه بموسى عليه السلام بينما يعتبر معظم المؤرخين موسى بداية لمرحلة تاريخية ودينية جديدة فى التراث الاسرائيلى.

والشخصية المحورية فى عصر الآباء هى شخصية ابراهيم عليه لسلام الذى ينسب إليه عصر دينى مستقل يبدأ به التاريخ والدين الاسرائيلى القديم . وينسب إليه أول العهود الدينية المقطوعة مع الرب بالوفرة والكثرة وأن يصبح على ، حسب نص التوراة ،أبا لجمهور من الأمم ، ويطلق على الإله الذى عبده الآباء الاسم يهوه (وله ألقاب متعددة تشير الى اندماج فى البيئة الكنعانية منها إيل عليون وإيل عولام ، وإيل شدّاى وإيل بيتئيل (٢٩٩) والتسمية يهوه تسمية متأخرة وعبادته المطلقة منسوبة الى عصر موسى عليه السلام بالتحديد . والأرجح أن ديانة الآباء كانت ديانة توحيدية بسيطة . وهناك رأى قوى يعتبر ديانة العبريين القديمة ديانة وثنية عرفت تعدد الآلهة قبل أن يستقر الأمر على عبادة يهوه

والذى يرجح انه كان واحدا من هذه الآلهة المتعددة التى عبدها العبريون . ومن المرجح أيضا أن ديانة الآباء كانت ديانة قبلية ترتبط فيها القبيلة بإلهها فى رباط قومى ودموى (٣٠٠).

ويمكن تلخيص طبيعة هذه المرحلة الأولى من مراحل تطور اليهودية فى أن ديانة الآباء العبريين كانت ديانة بسيطة غير معقدة يغلب عليها الطابع البدوى الصحراوى كديانة العرب قبل الإسلام ،وأنها لم تكن تشتمل على بناء عقائدى متكامل ، وأن المفهوم الدينى الوحيد الذى بدأ بدوره خلال هذه الفترة هو مفهوم التوحيد والذى لم يبدأ توحيدا خالصا . لكنه توحيد شق طريقه وسط نظام تعددت فيه الآلهة التى يعتقد أن العبريين القدامى قد عبدوها الى أن تم تركيز الآباء المذكورين على عبادة يهوه ،والذى لم يعرف بهذا الإسم الذى أصبح علما عليه إلا فى عصر موسى عليه السلام . وبهذا تكون ديانة العبريين الأساسية ديانة تعدد وثنية ولم تظهر بشائر التوحيد إلا على يد بعض الآباء ومن أهمهم إبراهيم عليه السلام الذى يعتبر عصره بداية التوحيد وبالتالى بداية التاريخ الدينى التوحيدى وأن الفترات السابقة على عصر ابراهيم عليه السلام كانت بالتأكيد فترات وثنية تعددية .

وكما أن ديانة الآباء خلت من العقائد المنظمة فقد خلت أيضا من الشرائع المنظمة لحياة العبريين فى ذلك الوقت الذى اعتمدت فيه حياتهم على بعض العادات والتقاليد القبلية ، وبعض التشريعات البدوية أو شبه البدوية . والحقيقة ان تركيز المؤرخين اليهود على عدم وجود وحى مكتوب يعود الى عصر الآباء هو الذى كوّن لديهم فكرة عدم وجود بناء عقائدى وتشريعى متكامل لهذه الفترة من تاريخ اليهودية . وأن العبادة ذاتها كانت عبادة بسيطة قليلة الطقوس، كما أن الطبيعة البدوية الغالبة على الحياة العبرية لم تسمح بقيام نظام معقد للطقوس كما لم تسمح بنشأة بيوت أو هياكل مستقرة للعبادة . بالإضافة الى أنها جعلت العلاقة بين الإله المعبود والشعب الذى يعبده علاقة عصبية قبلية الأساس وعبرت عن نفسها من خلال فكرة الوعد والعهد التى ستصبح فيما بعد اساسا دينيا لليهودية. وتعتبر شخصية ابراهيم عليه السلام الشخصية الدينية الأساسية فى مرحلة الآباء . فهو المتلقى للوحى الإلهى ، والمستجيب للأوامر الإلهية فى طاعة تامة ، والمتلقى ايضا للوعد الإلهى المحدد لمستقبل المصير الاسرائيلى، والذى تعد حياته نموذجا لحياة الإيمان والطاعة . وهو أول من نبذ عبادة الأصنام معترفا بإله واحد .

ب - ديانة موسى عليه السلام :

تمثل ديانة موسى عليه السلام المرحلة الثانية من مراحل تطور الديانة اليهودية كعقيدة وشريعة . وهى تعتبر بحق أهم مرحلة فى هذا التطور الدينى لأنها الفترة التى تم فيها الاعتماد على الوحى المكتوب كمصدر أساسى للعقيدة والتشريع .

وبعيدا عن التفاصيل التاريخية الخاصة بعصر موسى فإن البداية الحقيقية لما يسمى بالديانة الموسوية تعود الى فترة الوجود العبرى فى شبه جزيرة سيناء . وهى منطقة صحراوية طبعت ديانة موسى كذلك ببعض الصفات البدوية الصحراوية التى ميزتها قبل دخول أرض كنعان وبداية التغير الاجتماعى والاقتصادى والدينى فى حياة العبريين والذى نتج عن الاندماج فى حضارة الكنعانيين، وما تبع ذلك من مؤثرات دينية على الديانة العبرية بعد عصر موسى عليه السلام . وهكذا فعلى الرغم من التقدم على مستوى التفكير الدينى النظرى للموسوية فقد ظلت ديانة بسيطة فى طبيعتها وطقوسها .

فخلال هذه الفترة تم التعرف على الإله يهوه فى صورة واضحة ، وتم الإعلان عن اسمه « يهوه » لأول مرة وعلى الرغم من إعلان المؤرخين اليهود أن « يهوه » هو إله ابراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام فقد خلت التوراة من النصوص الدالة على ذلك كما خلت الأثار الدالة على ذلك فى التراث الدينى اليهودى . كما أنه لم يتم اكتشاف الاسم « يهوه فى نصوص تنتمى الى الفترة السابقة على عصر موسى عليه السلام وهذا كله يدل على أن « يهوه» لم تنشأ حوله عبادة منظمة قبل موسى عليه السلام. ويظهر تأثير الفترة السينائية فى تبلور اليهودية فى بعض الإشارات الواردة فى سفر التثنية وسفر القضاة والتى يوصف فيها الإله يهوه بأنه «إله سيناء » (٣٠٣) . ويؤكد بعض المؤرخين على أن يهوه قد عرفت عبادته فى شبه جزيرة سيناء بين بعض القبائل العربية هناك خاصة بين أهل مدين ، وأن موسى قد عرف الإله يهوه عن طريق يثرون (شعيب القرآن الكريم) والذى كان موسى عليه السلام قد تزوج ابنته . وهناك اشارات دالة على ذلك فى التوراة تؤكد أن يثرون كان كاهنا وعابدا ليهوه ومضحيا له (٣٠٤). ويؤكد بعض الدارسين أن يهوه كان إلها لأجداد موسى ، وأنه اتخذ منه إلها رسميا لجماعتة محتفظا بنفس التسمية يهوه .

وبصرف النظر عن هذه الإشارات فاليهودية أصبحت بالفعل ديانة العبريين على يد موسى الذى أعطاها محتواها الذى أصبحت معروفة به .

ولعل من المهم هنا أن نوضح أن العقيدة الأساسية التى تمت بلورتها خلال عصر موسى عليه السلام هى عقيدة التوحيد . ولكن كما يبدو من صفحات التوراة فإن هذا التوحيد كان توحيدا خاصا بالاسرائليين وذلك لأن هناك إشارات الى وجود آلهة آخرى لأقوام آخرين غير الاسرائيليين . وهذا يعنى أن الإله الاسرائيلى لم يكن الإله الوحيد الموجود أو صاحب الوجود فهناك آلهة آخرى ولكنها لاتخص الاسرائيليين (٣٠٥).

وربما كان الاعتقاد السائد هو الاعتراف بوجود آلهة آخرى كحقائق مشاهدة مع عدم الاعتراف بها كآلهة على نفس المستوى الذى عليه الإله يهوه . فهو اعتراف بواقع وإنكار لكونها آلهة حقيقية لها دور فى الخلق ، أو وظيفة فى الكون ، أو سيطرة على الأحداث .

ولأول مرة أيضا يتم وضع طبيعة خاصة للألوهية من أهم عناصرها أن الإله لا يمكن تصويره ، أو تجسيده فى صورة من الصور، أو فى شكل من الأشكال كما فعل الوثنيون بآلهتهم . فقد نصت الوصية الثانية من الوصايا العشر على : « لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة ما مما فى السماء من فوق وما فى الأرض من تحت وما فى الماء من تحت الأرض » (٣٠٦) . وقد أعطت هذه الوصية شكلا ميتافيزيقيا للإله بمعنى أنه إله منزه عن الطبيعة التى خلقها ، ولا يمكن تصويره فى أى صورة من صور الطبيعة المخلوقة إنه إله غير طبيعى لا ينتمى الى الطبيعة ، ولكنه فوق الطبيعة لأنه خالقها. وفى الوصية الأولى نص عقائدى آخر يؤكد على صفة أساسية فى الألوهية وهى صفة التوحيد. « لا يكن آلهة آخرى أمامى » (٣٠٧).وتعطى مقدمة الوصايا صفة أخرى للألوهية وإن لم تأت فى شكل وصية ألا وهى صفة السيادة على التاريخ وأحداثه فالإله إله التاريخ المحرك لأحداثه ، والمسيطر على مسيرته . فمقدمة الوصايا العشر فى سفر الخروج تذكر الإسرائليين بالفعل الإلهى الذى تم فى التاريخ ألا وهو تخليص الاسرائيليين من العبودية المصرية : « أنا الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية » (٣٠٨) . وهى عبارة تكاد تعرف الإله من خلال عمله فى التاريخ . هذا وقد وصف الإله فى الوصايا أيضا بأنه « إله

غـيـور » يحل غـضبـه على من لا يمـتنع « من الاسـرائيلـيين طبعـا » عن عبـادة الأوثان المصنوعة : « لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأنى أنا الرب إلهك إله غيور » (٣٠٩).

والى جانب هذه الصفات المتعددة للألوهية هناك صفة هامة واساسية ألا وهى الصفة الأخلاقية للإله . وهى صفة جديدة لم تكن معروفة فى المرحلة السابقة أو على الاقل لم يتم النص عليها وتتضح هذه الصفة الأخلاقية فى مجموعة الوصايا الأخلاقية التى تلى مباشرة مجموعة الوصايا العقائدية . وقد قصد من ترتيب الوصايا العشر على هذا الشكل أن يتم الربط بين عقائد الدين وأخلاقياته فى شكل يجعل من العقيدة مصدرا للأخلاق ويعطى للدين عامة صفة أخلاقية عملية . ولعل عبارة : « لأنى أنا الرب إلهك إله غيور افتقد ذنوب الآباء فى الأبناء فى الجيل الثالث والرابع من مبغضىَّ . وأصنع إحسانا الى ألوف من محبى وحافظى وصاياى » (٣١٠)... لعل هذه العبارة تشير الى مفهوم غامض وغير مباشر للثواب والعقاب الذى يجعل من الوصايا الأخلاقية التالية أمرا منطقيا . فالإله إله وصايا عقائدية وأخلاقية واجبة الطاعة المستحقة للثواب بينما عدم طاعتها يؤدى حتما الى العقاب . وهنا يبرز مفهوم الطاعة كأساس للعلاقة بين الإله صاحب الوصايا والعبد المخلوق المنفذ لهذه الوصايا . وقد رتبت الوصايا الأخلاقية بعد الوصايا العقائدية على النحو التالى : « أكرم أباك وأمك لكى تطول أيامك على الأرض التى يعطيك الرب إلهك . لا تقتل لا تزن . لا تسرق . لا تشهد على قريبك شهادة زور . لاتشته بيت قريبك . لا تشته إمرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئا مما لقريبك » (٣١١) .

ويقع بين الوصايا العقائدية والأخلاقية نوع آخر من الوصايا الخاصة بالعبادة والتى يمكن أن نسميها تجاوزا بالوصايا الطقوسية . وتشتمل هذه على وصية تحريم النطق باسم الإله باطلا : « لا تنطق باسم الرب إلهك باطلا لأن الرب لايبرىء من نطق باسمه باطلا »(٣١٢) الوصية الثانية من هذا النوع تختص بتقديس يوم السبت وما يتعلق بهذا التقديس من طقوس : « اذكر يوم السبت لتقدسه . ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك . وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك . لا تصنع عملا ما أنت و إبنك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذى داخل أبوابك . لأن فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها . واستراح فى اليوم السابع . لذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه »(٣١٣).

وهكذا نلاحظ فى نص الوصايا العشر شموله على ثلاثة أنواع من الوصايا المكونة للبناء الدينى للديانة الإسرائيلية زمن موسى عليه السلام . الوصايا العقائدية المركزة على المفاهيم الدينية خاصة ما يتعلق بطبيعة الإله وصفاته ، والوصايا الطقوسية المشيرة الى اتخاذ عبادة الإله شكلا عمليا من خلال الطقوس المكونة للعبادة ، والوصايا الأخلاقية المشيرة الى كون الإله إلها أخلاقيا ، وكون الدين دينا عمليا يتحقق من خلال السلوك الأخلاقى ،وارتباط هذه الأخلاق بالدين ، أى عدم الفصل بين العقيدة والأخلاق ، واعتبار الأولى مصدرا للثانية . ويظهر بين الوصايا مفهوم غير مباشر للثواب والعقاب كما يظهر فى عبارات : « أنا الرب إلهك إله غيور . أفتقد ذنوب الآباء فى الأبناء .... وأصنع إحسانا .... لأن الرب لايبرىء من نطق باسمه باطلا .... لكى تطول أيامك على الأرض........ » .

ومن العقائد التى تبلورت فى المرحلة الموسوية من تطور الديانة اليهودية عقيدة العهد . فقد كانت لها بدايات فى مرحلة الآباء إلا أنها لم تتطور لكى تصبح إحدى عقائد اليهودية إلا من بعد الفترة الموسوية مع عمليات ربط تاريخية عادت بفكرة العهد الى عصور سابقة ، بل إن بعض عمليات الربط هذه قد عادت بالفكرة الى آدم عليه السلام أى إلى بداية الخلق . فالإله يوصف فى هذه المرحلة بأنه إله العهد : « وتوصف جماعته التى تعبده بأنها جماعة العهد » (٣١٤) . فقد اعتقدت الجماعة العبرية الخارجة من مصر بعد وقوف إلهها إلى جانبها خلال أحداث الخروج أنها مختارة من عند هذا الإله لكى تكون جماعته (٣١٥). ويلاحظ أن هذا الاختيار نعمة إلهية وليس لصفات خاصة فى هذه الجماعة . وفكرة العهد فكرة قديمة ربما تعود الى تلك الرابطة القوية التى كانت تربط القبائل بآلهتها . فهناك شبه عهد مقطوع بين الإله والقبيلة التى تعبده ، وهو عهد بإخلاص العبادة له بمفرده دون آلهة القبائل الآخرى . وهو أيضا عهد بحماية هذا الإله لقبيلته وعنايته بها ، وتدبيره لمؤونتها ،وقيادته لحروبها ضد أعدائها . وهكذا فالنظام الدينى القبلى يفترض وجود هذا النظام للعهد . ولعل هذا ما حدث بالضبط بعد عصر موسى عليه السلام وعند اتحاد القبائل الإسرائيلية بعد الاستيطان فى كنعان . فقد أعلن شيوخ قبائل بنى إسرائيل - وهم

يستمعون إلى تلاوة اعمال يهوه معهم منذ عصر الآباء وحتى الاستيطان فى كنعان ، الدخول فى رابطة قبلية تجمعهم وهم يؤدون اليمين أن يكونوا شعبا للإله يهوه وأن يكون ولاؤهم له وحده . وعلى هذا فالنظام القبلى الإسرائيلى أو الاتحاد القبلى الذى تم قد تم من خلال عهد مع يهوه تعود أصوله إلى أحداث الخروج والتدخل الإلهى فيها وأحداث سيناء وما ترتب عليها من تكوين أساسى لجماعة الرب .

وهكذا نجد فى النهاية أن الفترة الموسوية تعتبر بحق من أهم فترات تطور الديانة اليهودية . فهى الفترة التى أعطت لليهودية قواعدها وأصولها الأساسية على مستوى العقيدة والتشريع ، وعلى مستوى العبادة . وقد استندت هذه القواعد والأصول إلى الوحى الإلهى كمصدر أساسى للعقيدة والتشريع . واتضحت معالم الديانة وانتظمت فى بناء دينى أخلاقى ربما لأول مرة فى تاريخ اليهودية .

وعلى مستوى التشريع نجد أن الفترة الموسوية شهدت تطور العديد من التشريعات التى نشأت مرتبطة بعقيدة العهد . فالعهد هو فى شكله وصياغته عهد تشريعى يشتمل على قوانين واجبة التنفيذ تتمثل فى مجموعة من الأحكام المنظمة لحياة الإسرائيليين وعلاقتهم بإلههم وعلاقتهم ببعضهم البعض . ويشتمل سفر الخروج على نص قانونى يسمى بكتاب العهد (الإصحاحات ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣) .وهى مجموعة أحكام قانونية متنوعة تحولت بعد تطبيقها فى الحياة الإسرائيلية الى تراث تشريعى ثابت . وقد اتخذت تشريعات التوراة عامة شكلين أساسيين فيما يتعلق بصيغتها . فهناك التشريعات التى اتخذت الشكل الشرطى كما تمثله صيغة : « إذا اشتريت عبدا عبرانيافست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا » (٣١٦) . وهناك الصيغة الأمرية التى ترد فيها التشريعات فى شكل أوامر أو نواهى مثل : « لا تسرق . لا تزن . لا تسب الله (٣١٧) ولا تنقل خبرا كاذبا .. ابتعد عن كلام الكذب .. ولا تقتل البرىء والبار... ولا تأخذ رشوة .... (٣١٨) . وعدد كبير من التشريعات الواردة فى سفر الخروج قد تم تطبيقه عمليا من عصر موسى عليه السلام حسب رواية التوراة التى نصت فى أكثر من موضع على أن موسى كان يجلس ليقضى للشعب من خلال هذه الأحكام (٣١٩) . وهكذا يتطور التشريع جنبا الى جنب مع تطور العقيدة . فى هذه المرحلة الثانية الزاخرة بالعقائد الجديدة تنشأ الأحكام التشريعية كنتيجة من نتائج تطور العقيدة ، فنص الوصايا العشر مثلا نص عقائدى أخلاقى فى المقام

الأول[٣٢٠] ولكنه يعطى فى صورة قوانين سميت بالوصايا . وكذلك عقيدة العهد أدت الى تطور شكل قانونى للعهد يتمثل فى الأحكام المعطاة لتنظيم علاقة الإسرائيليين ببعضهم البعض وتنظيم علاقتهم بإلههم فى نفس الوقت . فالتطور التشريعى هو نتيجة من نتائج التطور العقائدى فى الديانة اليهودية .

جـ- تطور الديانة اليهودية من عصر موسى عليه السلام وحتى انقسام المملكة :

على الرغم من هذا البناء الدينى الأخلاقى الذى اتخذته ديانة موسى عليه السلام إلا أن هناك عقائد ومفاهيم دينية جديدة اضيفت بعد عصر موسى نتيجة لاحتكاك الإسرائيليين بعدد من الشعوب الأجنبية فى بيئة الشرق الأدنى القديم كان لها تأثيرها الدينى والحضارى على الإسرائيليين . وكان الكنعانيون من أول الشعوب التى احتك بها العبريون بعد تمام خروجهم من مصر واستيطانهم فى كنعان . وقد كان التأثير الكنعانى سلبيا فى معظم الأوقات فالبيئة الكنعانية بيئة زراعية وثنية تعددت آلهتها الطبيعية وقد بدأ تأثير البيئة الوثنية الكنعانية مع الاندماج التدريجى للإسرائيليين فى حضارة الكنعانيين وإضافة أوصاف جديدة ليهوه مأخوذة عن النظام الدينى الكنعانى . ويمكن القول بشكل عام أن الفترة الكنعانية لم تؤد إلى تطور إيجابى فى الديانة الإسرائيلية بل أدخلت فيها كثيرا من العناصر الوثنية التى أصبحت موضوعا دائما للنقد النبوى فيما بعد [٣٢١] ويظهر التأثير الكنعانى فى عدة مظاهر من أهمها أن الإسرائيليين اضطروا إلى التكيف مع البيئة الزراعية الكنعانية والحياة المدنية بعد أن كانوا بدوا قبل دخول كنعان . كما اضطر الإسرائيليون الى الحياة الى جانب الكنعانيين وداخل مجتمعاتهم . ومن مظاهر التأثير أيضا نظام الملكية فقد أخذه الإسرائيليون عن الكنعانيين وبسببه دخلوا فى علاقات وتعرضوا لتأثيرات أجنبية . وأخيرا يأتى تأثير الديانة الكنعانية الطبيعية على مستوى فهم طبيعة يهوه فى صراعه مع الآلهة الكنعانية وعلى مستوى الطقوس والعبادات وبخاصة نظام الأضحيات [٣٢٢] . أما الفترة ذات التأثير الحقيقى فى الديانة اليهودية فهى فترة الاحتكاك بحضارة بلاد ما بين النهرين والتى يمكن أن يؤرخ لها منذ انقسام المملكة ووقوع الجزء الشمالى من فلسطين والمسمى « اسرائيل » تحت الحكم الآشورى عام ٧٢١ ق . م .وقد اكتمل سقوط الإقليم تحت الحكم البابلى عام ٥٨٦ ق . م . وحتى بداية

العصر الفارسى عام ٥٣٨ ق .م والذى يعتبر فى حد ذاته امتدادا من حيث التأثير الدينى للعصرين الآشورى والبابلى .

ولكى نتعرف على العقائد الجديدة التى دخلت فى اليهودية خلال هذه المرحلة الثالثة من تطور الديانة اليهودية لا بد من التعرف على الأسباب التى أدت إليها . فقد إنتهت أحداث الخروج والاستيطان إلى تطور نظام سياسى جديد للإسرائيليين . وتحول الإسرائيليون بالتدريج من جماعة قبلية بدوية فى شبه جزيرة سيناء إلى تكوين اتحاد قبلى بين القبائل الإسرائيلية فى عصر القضاة واستمر هذا النظام السياسى إلى أن انتهى إلى تكوين نظام دولة لأول مرة فى تاريخ بنى إسرائيل. ولا شك أن البيئة الكنعانية لها أثرها فى هذا التحول السياسى فى تاريخ بنى إسرائيل . فهى بيئة زراعية أدى اندماج الإسرائيليين فى نظامها الثقافى إلى تحولهم من بدو رحل إلى أقوام مستقرين ، واتخذ استقررهم شكل الاتحاد القبلى أولا وانتهى إلى اتخاذ شكل الدولة . وقد استغرق هذا التطور ما يقرب من ثلاثة قرون منذ دخول كنعان فى القرن الثالث عشر إلى قيام مملكة داود وسليمان فى القرن العاشر قبل الميلاد .

وقد كان لمملكة داود وسليمان عليهما السلام أهمية خاصة بالنسبة إلى الديانة اليهودية . فهذا الحدث التاريخى الهام قد فُسِّر دينيا على أنه يعنى تحقيق العهد المكتوب مع الرب سابقا وهو الوعد بالأرض . كما أن قيام هذه المملكة اعتبر دليلا على العناية الإلهية التى هى جزء لا يتجزأ من أسس العهد مع الرب . فالوعد بالأرض والوفرة والذى منح للآباء السابقين وتجدد على أيام موسى أصبح الآن حقيقة أو كما عبر بعض الباحثين «أن العهد المعطى لإبراهيم عليه السلام قد تحقق فى داود » (٣٢٣) وقد استفاد داود وسليمان عليهما السلام من هذه الظروف لإعطاء شرعية لاهوتية للمملكة التى نجحا فى إقامتها . وقد قاما ببعض الأعمال المؤكدة لذلك ومن بينها نقل التابوت (تابوت العهد) إلى أورشليم وتشييد الهيكل فيها ، وتنمية المشاعر الدينية حول العاصمة الجديدة ، وتقوية الاعتقاد فى أن المملكة الداودية وبيت داود هما الوريث الشرعى للنظام الإسرئيلى القديم . وسرعان ما تطور الاعتقاد الدينى فى أن وصول داود (وكذلك سليمان) إلى الملك معبرا عن إرادة إلهية ، وأن الإله يهوه قد اختار صهيون كمكان لإقامته الدائمة.

وأنه أقام عهدا مع داود باستمرار الملك فى ذريته وبيته . وتكون على هذا الأساس بناء لاهوتى حول ملك داود ومملكته فحواه أن الاختيار الإلهى لصهيون ولبيت داود اختيار أزلى [٣٢٤] وأن الملك يحكم نيابة عن الإله يهوه وكابن له [٣٢٥] فهو بكره ومسيحه[٣٢٦] وطور العهد الداوودى على نفس النمط الذى اتخذه العهد مع الاباء فهو عهد مبنى على وعود يهوه ، كما انه عهد غير مشروط فهو بمثابة منحة او نعمة الهية أسبغها الرب على مسيحه وتم تدعيم الملكية بدعائم لاهوتية وبأعمال طقوسية وأصبح داود مثالاً للملك ، ومملكته نموذجا للمُلْك وتم تكامل الدولة والعقيدة من خلال هذه الدعائم اللاهوتية والطقوسية وفهم العهد لداود وسكنى يهوه فى الهيكل على أنه ضمان استمرار الدولة[٣٢٧] والأزمه التى سببها هذا البناء اللاهوتى لمملكة دواد ولبيته ان سقوط هذه المملكة أو انقسامها كما حدث فيما بعد اعتبر بمثابه نقض الهى للعهد المقطوع مع دواد وذريته . وقد أدى انقسام المملكة بعد موت سليمان الى تبلور اعتقاد جديد ويقف الى جانب الاعتقاد القديم فى قداسة مملكة دواد. وفحوى هذا الاعتقاد الجديد رفض دعاوى البيت الداودى فى الحكم الأبدى ورفض فكرة الأساس الإلهى للمملكة واعتبارها مملكه أرضية واقعية عرضه للانقسام على نفسها والسقوط . وقد كان هذا هو الرأى السائد لدى الشماليين الذين انعزلت قبائلهم كلية عن البيت الداودى [٣٢٨] وقد حاول يروبعام (٩٢٢-٩٠١ق.م) أن يقاوم هذا الاساس اللاهوتى للبيت الداودى فأراد أن يحول انظار الشماليين بعيداً عن السلطه الدينية لأورشليم فأقام مركزين دينيين منافسين لأورشليم فى بيتئيل ودان مدعيا للمركز الأول أصولا من عصر الآباء وكهنة ينتسبون الى ببيت لاوى أو ربما الى بيت هارون مباشرة [٣٢٩] بينما ادعى لكهنة دان العودة الى موسى نفسه [٣٣٠] وقد اختفى المركز الذى اقيم فى دان بينما ظل مركز بيتئيل كمقر ملكى وهيكل ومعبد قومى للشماليين ينافس المركز الجنوبى فى أورشليم [٣٣١] هذا وقد ادعى يروبعام لنفسه حقا إلهيا فى الملك وجعل لنفسه نصيبا فى العهد .

وقد كانت هذه البداية الحاسمة للتدهور السياسى والدينى الذى نتج عن انقسام المملكة الى « اسرائيل» الشمالية و«يهوذا » الجنوبية .فقد انفكت الوحدة السياسية والدينية السابقة .وفقدت أورشليم مكانتها كمركز دينى موحد . وفى ظل هذا الانقسام تسربت

بعض العناصر الدينية الوثنية خاصة الى المملكة الشمالية خاصة فى عهد آحاب بعد زواجه من إزابيل الكنعانية التى نشرت عبادة آلهتها الكنعانية بين الشماليين وبترحيب من آحاب الذى اعتقد أنه لا يستطيع الاعتماد على اليهودية اعتمادا كليا فسمح للوثنية الكنعانية بالانتشار من خلال إعطاء مواقع رسمية ووظائف فى بلاطه لأنبياء البعل . وهو الأمر الذى استدعى تركيز أنبياء هذه الفترة على مقاومة الوثنية بكل ما أوتوا من قوة خاصة إيليا واليشع ومن بعدهم أنبياء القرن الثامن وبخاصة عاموس وهوشع الذين يبدأ بهما عصر النبوة الكلاسيكية فى تاريخ الديانة اليهودية (٣٣٢) .

د ـ الديانة اليهودية فى فترة السبى وعصر النبوة الكلاسيكية

انتهت الأحداث السياسية التى تلت انقسام مملكة داود وسليمان عليهما السلام بسقوط المملكة الشمالية فى يد الأشوريين عام ٧٢١ ق.م ،وسقوط المملكة الجنوبية فى يد البابليين عام ٥٨٦ ق .م .وخلال هذه الفترة التى تدهورت فيها الأوضاع سياسيا ودينيا بدأ فى الظهور عامل جديد هام كان له تأثير « الكبير فى تطور الديانة اليهودية . وهذا العامل هو بداية ظهور النبوة بمفهومها اليهودى وتطورها إلى أن اصبحت الظاهرة الدينية الأساسية خلال فترة السبى الأشورى والبابلى . ولهذا يطلق على هذه الفترة عصر النبوة الكلاسيكية وذلك لتميزها عن العصور الدينية السابقة واللاحقة .

إن النبوة الإسرائيلية حسب الفهم اليهودى ظاهرة تاريخية فى المقام الأول . فهى استجابة دينية أو رد فعل دينى تجاه الأحداث السياسية التى بدأت بعد انقسام المملكة والآثار الدينية التى ترتبت بسبب هذا الانقسام . ولأنها رد فعل دينى فالنبوة الاسرائيلية لم تتوقف عند حدود وظيفتها الدينية الأساسية ولكنها اكتسبت وظيفة سياسية هامة بسبب تدهور النظام السياسى الاسرائيلى من ناحية أو غياب الحكم بعد سقوط المملكتين على وجه الخصوص . فحكام أو ملوك « اسرائيل » وبهوذا لم يتمكنوا من الصمود امام الأحداث السياسية الهائلة التى صاحبت الغزوين الأشورى والبابلى على التوالى . فاشترك الأنبياء فى النشاط السياسى . وانطلقوا لكى يصدروا أحكامهم الدينية على مسيرة التاريخ الإسرائيلى آنذاك، كما اشتركوا فى كتابة تاريخ هذه الفترة الهامة بما تركوه من

كتابات دينية تشتمل على تحليل دينى وتفسير لاهوتى لأحداث التاريخ الإسرائيلى والعالمى (٣٣٣) .

وعلى المستوى الدينى فقد اهتم الأنبياء بديانة موسى على السلام واعتبروها الفترة الدينية النموذجية فى تاريخ الدين وطالبوا بالعودة إليها، والاقتداء بمفاهيمها الدينية الأساسية. فدعوتهم إذن دعوة سلفية قاومت التدهور الدينى بالدعوة الى العودة الى وضع دينى سابق اعتبروه وضعا مثاليا والى عصر دينى مثالى هو العصر الموسوى . ولكن على الرغم من هذه الصفة السلفية للحركة النبوية فى القرن الثامن والسابع والسادس والخامس قبل الميلاد ، فإن الأنبياء لم يتوقفوا عند حد العودة الى وضع دينى مثالى قديم ، ولكنهم طوروا فى الديانة اليهودية ،وأدخلوا عليها كثيرا من العقائد الجديدة التى لم تكن موجودة من قبل . ومن أهم هذه العقائد عقيدة البعث ، والثواب والعقاب ، والمسيح المخلص ، بالإضافة الى التركيز الشديد على البعد الأخلاقى للديانة اليهودية .

١ـ البعث : وفيما يختص بالبعث فالتوراة لم تشر إلى إمكانية البعث أو عدم إمكانيته . فقد أهملت هذه العقيدة كلية دون أن تؤكدها أو تنفيها . والباحث عن أدلة عن البعث عادة ما يبحث عنها فى كتابات الأنبياء حيث جاءت الإرهاصات الأولى عن البعث فى أسفار بعض الأنبياء السابقين على السبى أمثال هوشع واشعياء (٣٣٤) . كما وردت بعد ذلك إشارات أخرى فى سفرى يونان وأيوب (٣٣٥). وهنا لابد من الاشارة الى أن الأوضاع السياسية ربما قد ساهمت فى ظهور فكرة البعث بالاضافة الى امكانية تأثر يهودية السبى بديانات منطقة بلاد الرافدين وبلاد فارس التى عرفت فكرة البعث منذ القدم(٣٣٦). وفيما يختص بدور الاوضاع السياسية فقد أدى سقوط مملكتى اسرائيل ويهوذا على التوالى الى التفكير فى امكانية بعث المملكة من جديد فى مستقبل الأيام . هذا بالإضافة إلى أن فكرة البعث قد ارتبطت بتغيير النظرة الدينية الى العالم عند الأنبياء. فالمعنى الدينى للحياة الإنسانية على الأرض قد لايتحقق داخل الحياة ذاتها ، ولكن فى عالم آخر هوعالم ما بعد الموت . وهكذا جمع الأنبياء بين النظرة التاريخية المستقبلية بإمكانية تحقق الخلاص فى المستقبل القريب وبين إمكانية تحقق هذا الخلاص

ولكن فى شكل مطلق فى عالم آخروى.

٢ - الثواب والعقاب :أما عن فكرة الثواب والعقاب فقد سبق أن ذكرنا أن نص الوصايا العشر قد احتوى على إشارات هامة إلى الثواب والعقاب . ولكن يبقى أن المفهوم لم يتطور ليصبح إحدى العقائد الثابتة فى اليهودية إلا خلال فترة السبى وعصر النبوة الكلاسيكية . فقد ناقش الأنبياء فى شكل مباشر مبدأ المسئولية الفردية عن الأعمال الإنسانية ، واعتبروا الفرد مسئولا عن أعماله مسئولية مباشرة امام الخالق . وفى مقابل حرية الإرادة الإنسانية كان من الضرورى أن يتطور مفهوم الثواب والعقاب الدنيوى والأخروى كواحد من الأسس الدينية الجديدة المحددة لعلاقة الانسان بالإله الذى اكتسب هذه الصفة الأخلاقية من قبل كما يتضح من الوصايا الأخلاقية فى نص الوصايا العشر . وعلى يد الأنبياء أصبح الإله إلها شخصيا أخلاقيا له مطالبه الأخلاقية على عباده (٣٣٧).

٣ - المسيح المخلص :والعقيدة الثالثة التى تطورت على يد الأنبياء وبدوافع نابعة من طبيعة السبى هى عقيدة المسيح المخلص . فقد بدأت الفكرة المسيحانية فى الظهور بعد سقوط مملكة داود وسليمان وسقوط المملكتين الشمالية والجنوبية كمحاولة دينية لتعويض سقوط المملكة الأرضية . وتقوم على الاعتقاد فى قدوم مسيح مخلص فى مستقبل الأيام يحقق الخلاص لقومه على المستويين السياسى والدينى . وقد جعل نسب هذا المسيح المخلص فى بيت داود لأنه البيت الذى أسس الملكية ولأن داودكما قلنا أصبح نموذج أو مثالا للملك كما أن مملكته نموذجا للمُلك فى التاريخ السياسى والدينى للإسرائيليين . وقد انتشرت الأفكار المسيحانية فى كتب الأنبياء مثل عاموس وهوشع واشعياء وارميا وحزقيال وغيرهم . (٣٣٨)ويمكن القول أن الأنبياء قد ركزوا التفكير حول شخصيتين محوريتين هما موسى وداود عليهما السلام فأرادوا استعادة المثال الدينى الموسوى من خلال التمسك بالتشريع والوصايا ، وبعث المملكة القديمة المثالية مملكة داود فجمعوا فى شخص موسى وداود الرغبة فى إمكانية تحقيق الخلاص الدينى والسياسى معا . وإصلاح الأوضاع الدينية والسياسية المتدهورة بالتمسك بمثال قديم للدين والحكم هو المثال الموسوى والمثال الداودى .

د - البعد الأخلاقى :ونظرا لأن التدهور الذى أصاب الحياة الإسرائيلية فى فترة

السبى امتد الى الحياة الاجتماعية والاقتصادية للإسرائيليين ، كان من الضرورى أن يضيف الأنبياء الى دعوتهم بعدا أخلاقيا بهدف اصلاح الفساد الاجتماعى والاقتصادى للإسرائيليين . وهذا البعد الأخلاقى ليس من خلق فترة النبوة الكلاسيكية . فهو بعد قديم أشرنا اليه عند الحديث عن الوصايا العشر (٣٣٩) ، ولكنه تلقى على يد الأنبياء صياغة جديدة ارتبطت بالوظيفة الاجتماعية للنبوة بعد ان طمست التعقيدات الكهنوتية معالم التعاليم الأخلاقية بالتركيز الشديد على الطقوس والشعائر الدينية ،وإهمال التطبيق الأخلاقى لمبادىء الدين فى السلوك الإنسانى . وقد كان لأنبياء فترة السبى فضل بعث الروح الأخلاقية فى الديانة اليهودية من خلال الربط الواعى والعميق بين السلوك الاسرائيلى العام والمصير السياسى والدينى للإسرائيليين.

وخلال هذه التعاليم الجديدة للأنبياء يبرز مفهوم جديد للعهد خاصةعند ارميا الذى يتحدث عن عهد جديد مختلف عن العهد القديم مع الآباء حين أخرجهم من مصر ،وكذلك عن تابوت عهد جديد وكذلك أيضا عن أورشليم جديدة حيث يقول :« ها أيام تأتى يقول الرب وأقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهدا جديدا ليس كالعهد الذى قطعته مع آبائهم ... أجعل شريعتى فى داخلهم وأكتبها على قلوبهم وأكون لهم إلها وهم يكونون لى شعبا ... وأقطع لهم عهدا أبديا أنى لا أرجع عنهم لأحسن إليهم وأجعل مخافتى فى قلوبهم فلا يحيدون عنى » (٣٤٠).

ومضمون هذا العهد الجديد الاعتراف بما يشبه أصالة الخطيئة الإنسانية وأن طاعة الشعب للإله أصبحت غير مضمونة بسبب النقض المستمر للعهود ، وأن الضمان الوحيد لاستمرارها هو بالتدخل الإلهى لتغيير طبيعة الإنسان وتوجيهه الى طاعة الإله قسرا عن طريق زرع مخافة الإله فى قلوب الإسرئيليين زرعا وجعل الشريعة فى قلوبهم .

أما على المستوى التشريعى فقد تمسك الأنبياء بتشريعات موسى خاصة الوصايا العشر وتشريعات كتاب عهد . هذا وقد بدأت جهود تدوين الشريعة خلال فترة السبى وبعده وبالتأكيد فى عصر عزرا الذى عاد من بابل الى أورشليم فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد أو بداية القرن الرابع قبل الميلاد خلال فترة الحكم الفارسى لفلسطين (٣٤١) وقد تم

تثبيت الشريعة حسب ورودها فى التوراة التى دونها عزرا وثبت نصوصها .

هـ - الديانة اليهودية فى العصر اليونانى :

لقد خرجت الديانة اليهودية من عصر السبى والعصر الفارسى ديانة شبه كاملة فى عقائدها وشرائعها . فخلال هذين العصرين وبتأثير الأنبياء من ناحية والبيئتين البابلية والفارسية من ناحية أخرى تم إدخال مجموعة العقائد السابقة الذكر والمكملة للعقائد الموروثة من عصر موسى عليه السلام . وتم أيضا تدوين التوراة وتثبيتها وبالتالى تثبيت الشرائع الواردة فيها . وقد كان العصر الفارسى (٥٣٨ - ٣٣٢ ق . م) عصر استقرار لليهودية كعقيدة وتشريع . واكتمل هذا الاستقرار بتحسن الاوضاع السياسية لليهود فى العصر الفارسى بعد السماح لهم بالعودة الى فلسطين ووضع نهاية للسبى البابلى وإعادة بناء الهيكل ، وعودة الحياة الدينية إليه من جديد وعودة أورشليم كمركز دينى للحياة اليهودية . (٣٤٢).

ومع نهاية العصر الفارسى التى وضعتها فتوحات الإسكندر الأكبرللشرق الأدنى القديم بدأت مرحلة جديدة ومختلفة تماما عن المراحل السابقة فى تطور الديانة اليهودية .وهى تعد من اخطر المراحل التى مرت بها اليهودية . ففى المراحل السابقة لم تتعرض اليهودية كعقيدة وتشريع لخطر أجنبى رئيسى ولم تترك عصور المصريين والآشوريين ، والبابليين، والفرس سوى بعض الآثار القليلة فى الديانة اليهودية وذلك بسبب الطبيعة الوثنية لديانات هذه الشعوب ولكون اليهودية اكثر تقدما على المستوى الدينى من هذه الديانات فتمكنت من مقاومة الأفكار الدينية الكنعانية والمصرية والأشورية والبابلية والفارسية ولكنها وقفت عاجزة أمام الغزو الفكرى اليونانى . والسبب فى هذا العجز أن اليونان لم يأتوا إلى الشرق بدين جديد ينافس اليهودية أو يهددها بالخطر ، ولكنهم أتوا بمنهج للتفكير مختلف عن المنهج اليهودى . فالمنهج اليهودى منهج دينى أساسه الوحى الذى يعتبر المصدر الأول والأخير للمعرفة . أما المنهج اليونانى فهو منهج عقلى لايعترف إلا بالعقل كمصدر للمعرفة ،وينكر الوحى ودوره كمصدر للمعرفة . والمشكلة ببساطة تتمثل فى أن الأخذ بالعقل اليونانى معناه إخضاع الوحى لمقولات العقل رغم اختلاف المصدر،

فالأول مصدره إلهى بينما الثانى مصدره إنسانى .وأمام هذه المشكلة الخطيرة انقسم اليهود على أنفسهم واختلفت ردود أفعالهم تجاه الثقافة اليونانية العقلانية . ففريق منهم رفض الثقافة العقلية اليونانية رفضا مطلقا تعصبا لليهودية واعتقادا فى عدم امكانية الاستفادة من العقل اليونانى أو خطورة ذلك على الديانة اليهودية . والفريق الثانى رحّب بالثقافة اليونانية واعتبرها مخرجا لليهودية من دائرتها الدينية المحددة ومن الجمود الفكرى الذى أصابها على يد رجال الدين والكهنة (٣٤٣) أما القسم الثالث فقد حاول أن يوفق بين الجانبين فتبنوا موقفا توفيقيا بين الفلسفة اليونانية والفكر الدينى اليهودى ، أو بمعنى آخر بين العقل والوحى كمصدرين للمعرفة ، وحاولوا الاستفادة من المنهج العقلى فى شرح اليهودية وتفسيرها تفسيراعقليا . وقد ظهرت آثار التفكير اليونانى فى بعض اسفار العهد القديم خاصة سفر الجامعة الذى تسيطر عليه نزعة عقلية تشاؤمية لا تتناسب مع الرؤية الدينية العامة لكتاب العهد القديم . كما ظهر الأثر اليونانى فى مجموعة الكتب غير القانونية المسماة بالأبوكريفا بالإضافة الى أثرها الواضح فى بعض الكتابات التلمودية (٣٤٤). وكان الهدف من استخدام التفكير اليونانى شرح اليهودية شرحا فلسفيا ، والحصول على أدلة برهانية على المفاهيم والعقائد اليهودية خاصة عقيدة الألوهية مستعينين فى ذلك بالمصطلحات الفلسفية اليونانية ، ووصل الأمر عند بعض المتحمسين للعقل اليونانى أن أبدلوا المفاهيم اليهودية بأخرى يونانية كما يظهر هذا عند الفيلسوف اليهودى فيلون فى القرن الأول الميلادى (٢٥ ق.م - ٤٥ م) الذى رأى أن اليهودية تحتوى على نظام أو نسق فلسفى كامل . واستخدم فيلون المجاز او التأويل فى شرح الأجزاء التاريخية والتشريعية من التوراة بالإضافة الى تفسيره العقلى للعقائد ومحاولته توحيد المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية أى التوفيق بين المعرفة الانسانية والمعرفة الإلهية التى يمثلها الوحى ، أو على حسب تعبير أحد دارسى فيلون التوفيق بين موسى وأفلاطون أو بين التوراة والفلسفة (٣٤٥) .

و- الفترة التلمودية فى تاريخ الديانة اليهودية :

تمتد هذه من القرون الأخيرة قبل الميلاد (الثالث ق.م) الى نهاية القرن الخامس الميلادى ونظرا لأهمية هذه المرحلة فى تطور الدين اليهودى فكثيرا ما تسمى يهودية هذه المرحلة باليهودية التلمودية والتى تطورت فى فلسطين وبابل (٣٤٦) . وتعود اهمية التلمود الى أنه سجل للتشريعات الدينية المنظمة للحياة اليهودية . فمن خلاله أخذت الجوانب الشعائرية والتشريعية شكلها النهائى واستمرت حية حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى. وفى مقابل الاهتمام بالنواحى الخاصة بالعبادة من طقوس وشعائر ،ومناسبات دينية ، وأحكام تشريعية فإن التلمود لم يهتم بصياغة العقائد والمفاهيم الدينية فى مصطلحات عقائدية ثابتة ومحددة ،واختلاف طبقات التلموديين فى هذا الجانب أبرز من اختلافاتهم فى الجوانب الشعائرية والتشريعية . ومع ذلك فاليهودية التلمودية تقوم على اسس متينة من يهودية العهد القديم (٣٤٧).فيما يتعلق بالألوهية والتوراة والوصايا الأخلاقية ، والعلاقة الأخلاقية بين الخالق والمخلوق ،وفكرة الاختيار،والوعد المسيحانى بمملكة الله ، والاعتقاد فى العبارات الأنثروبومورفية الموصوف بها الإله فى العهد القديم ،والاعتقاد فى أهمية الوصايا الإلهية،وأن التوراة هى تجسيد للإرادة الإلهية والمحافظة على وصاياها هى المهمة التى كلفت بها جماعة بنى اسرائيل .وكذلك الاعتقاد فى الوعود المسيحانية للأنبياء ،والاعتقاد فى البعث والعالم الآخر . وهذه المعتقدات التلمودية كلها تعتمد على تصورات قديمة . ولم يبذل التلموديون جهدا فى سبيل تنظيم هذه المعتقدات فى بناء دينى متكامل على الرغم من أنهم أخضعوا الافكار الدينية والأحكام القانونية للتأمل النظرى ووصلوا فيما يتعلق بالأخلاق الى درجة كبيرة من التجريد أو الفكر النظرى المجرد (٣٤٨). والخلاصة ان التلمود لم يعط بنية دينية لاهوتية منسقة ومنطقية للعقائد على الرغم من وجود بعض التأملات اللاهوتية المتناثرة (٣٤٩) .ويمكن القول ان التلموديين عجزوا عن الوصول الى محتوى واضح للدين عن طريق الصياغة اللاهوتية العقائدية لهذا المحتوى .

ز- الديانة اليهودية فى العصر المسيحى :

العلاقة بين اليهودية والمسيحية علاقة قلقة ومتوترة منذ البداية رغم الأصول التاريخية والدينية الرابطة بين الديانتين والتى تتمثل فى كون عيسى عليه السلام فى الأصل واحدا من أنبياء بنى إسرائيل ، وأن المسيحية اعترفت بمحتويات الديانة اليهودية ،واعترفت

بالكتب اليهودية المقدسة ،وضمت كتاب العهد القديم الى العهد الجديد فى كتاب واحد هو الكتاب المقدس . ورغم هذه العلاقات التاريخية والدينية فإن الظروف لم تسمح باستمرار هذه العلاقة ومن ثم فقد حدث هذا الاستقلال الدينى بين اليهودية والمسيحية الناشئة . وكان الاختلاف الأساسى اختلافا عقائديا حول شخص المسيح عليه السلام .فقد رفض اليهود الاعتراف بكونه المسيح المخلص المنصوص عليه فى كتبهم،كما رفضوا فيما بعد الاعتقاد فى ألوهية المسيح.

ومع هذا فيمكن القول ان اليهودية استفادت من النقد المسيحى لها وإن لم تظهر هذه الاستفادة فى شكل فورى ومباشر .ومن أهم هذه الانتقادات سيطرة الطقوس والشعائر على الحياة الدينية اليهودية الأمر الذى أدى إلى إصابة الدين اليهودى بالجمود وغياب الروح الدينية (٣٥٠) . وكذلك سيطرة الكهنوت على الحياة الدينية ،وانهماك اليهود فى الحياة المادية الدنيوية على حساب الحياة الآخروية ،وسيطرة التعصب الدينى والعنف .ويلاحظ فى تعاليم المسيح عليه السلام انها كانت فى بداية الأمر ردود فعل تجاه هذه النقائص فى الحياة اليهودية .وقد استفادت اليهودية من هذا النقد المسيحى لها ، وحاولت إصلاح نفسها على فترات زمنية وربما لدوافع ذاتية من داخل اليهودية .

حـ - الديانة اليهودية فى العصر الإسلامى :

فى الوقت الذى توترت فيه العلاقات اليهودية المسيحية فى القرون المسيحية الأولى كانت العلاقات اليهودية الإسلامية علاقات جيدة منذ البداية باستثناء الفترة التى نشب فيها الصراع بين اليهود والمسلمين خاصة فى المدينة المنورة . ويجب أن نشير الى أن اسباب هذا الصراع القصير لم تكن دينية ولكنها كانت اسبابا سياسية .فالإسلام منذ البداية منح اليهود حرية التدين ،ولم يجبرهم على الدخول فيه بالإكراه ودون اقتناع . وبمجرد أن انتهت المشاكل السياسية بدأت اليهودية تنتظم وتستقر داخل المجتمع الإسلامى الذى تكفل دينيا وتشريعيا بحماية اليهودى لأنه أهل ذمة .وازدهرت الحياة اليهودية فى البيئة الإسلامية على كل المستويات وبخاصة على المستوى الثقافى الفكرى ، حيث شارك اليهود مشاركة فعالة فى الحياة الثقافية الإسلامية،وتأثروا بها ، وقلدوا مدارس الفكر الإسلامى فى الأدب واللغة ،والدين،والأخلاق،، والعلوم التجريبية (٣٥١) .

وفى ظل هذا التسامح الدينى بدأ اليهود يدرسون ويتعمقون فى فهم النقد الإسلامى لليهودية خاصة النقد القرآنى لها ، ويحاولون إصلاح اليهودية وقد أدى رد الفعل اليهودى هذا تجاه النقد الإسلامى الى انقسام اليهود الى فريقين دينيين كبيرين : فريق الربانيين وفريق القرائين .وكان الفريق الثانى أكثر استجابة للنقد الإسلامى ، وبنى اعتقاده على أسس مناهضة للربانيين ومتأثرة بالفكر الإسلامى .

ومما لاشك فيه أن النقد الإسلامى لليهودية كان له تأثيره فى تطوير الديانة اليهودية خاصة فيما يتعلق بمحاولات وضع اليهودية فى بناء دينى متكامل . وهو الأمر الذى لم ينجح فيه اليهود من قبل خلال التاريخ الطويل لديانتهم . وقد لاحظنا من قبل فشل علماء التلمود فى هذا المجال رغم نجاحهم فى الجوانب الشعائرية والتشريعية حيث نسقوا وبوّبوا المواد القانونية والتفاصيل العبادية الشعائرية فى نسق واضح . والباحث عن المحتوى العقائدى لليهودية كان عليه أن يقرأ التلمود بأكمله دون أن يخرج بنسق واضح للدين .

وقد انبهر يهود العالم بالنجاح الذى لاقاه المسلمون فى هذا المجال . فقد لاحظوا أن القرآن الكريم اشتمل على بناء واضح ومباشر للعقيدة الاسلامية وللشريعة الإسلامية سهل على علماء المسلمين استخراجها وشرحها فى أمهات كتب العقيدة والشريعة منذ بداية الإسلام فى الوقت الذى خلت فيه كتبهم المقدسة وعلى رأسها العهد القديم والتلمود . من بناء عقائدى للدين ونسق واضح للشريعة . ومن هنا انطلقوا إلى دراسة كتبهم المقدسة دراسة جديدة واعية بهدف الوصول الى هذا النسق الدينى على مستوى العقيدة والشريعة وكان نبراسهم فى هذا القرآن الكريم وأمهات كتب العقيدة والشريعة فى الإسلام . وقد سهل لهم ذلك معرفتهم العميقة باللغة العربية وبالثقافة الإسلامية على اختلاف أشكالها ، هذا وقد نجح اليهود أخيرا وبفضل المسلمين والعلم الإسلامى فى وضع بناء عام للدين اليهودى متأثرين فى ذلك بالبناء العام للدين الإسلامى الذى وضع على أساس من القرآن الكريم والسنة النبوية . ولم يشعر العالم اليهودى بحرج فى ذلك بسبب القرابة الدينية الواضحة بين اليهودية والإسلام . وهكذا ساعد الإسلام اليهودى على فهم يهوديته ووضعها فى إطار عقائدى وتشريعى منسق .

ونذكر هنا محاولتين يهوديتين فى هذا الصدد لصياغة ما يمكن تسميته بأركان الإيمان فى اليهودية (٣٥٢). المحاولة الأولى قام بها العالم اليهودى المصرى سعديا بن يوسف الفيومى فى القرن العاشر الميلادى . والمحاولة الثانية والأخيرة قام بها العالم اليهودى موسى بن ميمون ، والذى عاش أيضا فى مصر فى القرن الثانى عشر الميلادى ، والذى يعتبر تنظيمه للعقائد اليهودية فى بناء دينى كامل التنظيم السائد بين جموع اليهود الى يومنا الحالى . وقد اعتمد موسى بن ميمون على محاولة سعديا الفيومى وأكملها وحدد عقائد اليهودية فى ثلاث عشرة عقيدة هى الاعتقاد فى وجود الخالق ، ووحدانيته ، وتنزيهه ، وأزليته ، وتخصيص العبادة له وحده ، والاعتقاد فى الوحى النبوى، وفى أن موسى أعظم الأنبياء ، والوحى بالشريعة إلى موسى فى سيناء ،وثبات الشريعة ، والاعتقاد فى ان الله عالم ، والاعتقاد فى الثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة ، والاعتقاد فى قدوم المسيح المخلص ، والاعتقاد فى بعث الموتى (٣٥٣) .

٣ـ خصوصية اليهودية كعقيدة وتشريع

الصفة الثانية التى تتصف بها اليهودية إلى جانب كونها ديانة متطورة فى التاريخ هى صفة الخصوصية على المستوى العقائدى والتشريعى . والمقصود بكلمة الخصوصية هنا هو كون اليهودية ديانة خاصة لجماعة من البشر لا تهتم إلا بشئون هذه الجماعة ولا تعطى اعتبارا للأغيار إلا فى ضوء علاقتهم باليهود كجماعة خاصة ، ومن منطلق أو منظور معاد لغير اليهود بصفة عامة .

م ـ مظاهر الخصوصية على المستوى العقائدى :

لعل من أهم مظاهر الخصوصية على المستوى العقائدى الاعتقاد فى خصوصية الإله فهو إله خاص لبنى اسرائيل دون البشرية عامة . وقد حرمت عبادته على غير الإسرائيليين كما حرم على الإسرائيليين عبادة غيره من الآلهة . فهو إله قومى ، وعُبِّر عن هذه الخصوصية فى علاقته بقومه أنه اختارها دون غيرها لتصبح جماعته المختارة أو جماعة الرب ، أو جماعة يهوه كما تسمى احيانا . وهوبمعنى آخر إله خاص لجماعة خاصة . وقد اتخذت هذه العلاقة الخاصة شكل العهد المقطوع بين الطرفين . وتتضح الخصوصية فى عقيدة العهد هذه . فالعهد عهد خاص بين الإله الخاص والشعب الخاص . ولا يدخل فى هذا العهد من لاينتمى الى هذا الشعب الخاص . وبطبيعة الحال فشروط العهد لا تنطبق

على غير اليهود . كما أن ثمار العهد أو نتائجه لا يستفيد منها غير اليهودى . وبالإضافة إلى خصوصية الإله وخصوصية العهد هناك أيضا خصوصية الوحى والنبوة . فالوحى وحى خاص من الإله الى جماعته ، والنبوة لا اعتراف بها خارج « جماعة الرب » . وهناك أيضا خصوصية الدين بشكل عام فليس مسموحا لغير اليهودى بالدخول فى اليهودية ، كما أنه ليس مسموحا لليهودى بترك اليهودية والتحول الى غيرها . ولهذا السبب توصف اليهودية بأنها ديانة غير تبشيرية أى ديانة لا تسعى الى ضم غير اليهود إليها ، ولا تعترف بديانات آخرى فى نفس الوقت . ويبقى أن نشير أيضا الى أن من مظاهر الخصوصية على مستوى العقيدة خصوصية الخلاص الإلهى فهو خلاص خاص للإسرائيليين دون غيرهم ، وليس خلاصا عاما يشمل البشرية كلها كما هو الحال فى المسيحية والإسلام المهتمين بتحقيق الفلاح للإنسان عامة أو للبشرية ككل على الرغم من اختلافهما فى كيفية تحقق هذا « الخلاص » أو « الفلاح » حسب التعبير الإسلامى .

ب- مظاهر الخصوصية على مستوى التشريع :

التشريعات اليهودية بشكل عام تشريعات خاصة تخص اليهود دون غيرهم ، ولا تهتم بغير اليهود إلا فيما يتعلق بعلاقاتهم باليهود . وقد أدت الخصوصية على مستوى العقيدة الى وضع وتطوير العديد من الأحكام التى تنظم علاقة اليهودى بغير اليهودى على اساس من الخصوصية وعلى كل مستويات الاتصال بين اليهودى والأغيار أو الأجانب حسب اصطلاحات التشريعات اليهودية فى هذا الخصوص .

ومن أهم التشريعات الدالة على الخصوصية الأحكام الخاصة بالزواج عامة وزواج اليباما خاصة والقوانين الخاصة بالطهارة ،والأحكام المتصلة بالمعاملات الاقتصادية مع غير اليهود خاصة فيما يتعلق بأحكام الربا . وهناك أيضا الأحكام الأخلاقية والتى تشهد بوجود ازدواجية اخلاقية فى التعامل مع البشر بقسمة البشرية الى يهود وغير يهود فى المجال الاخلاقى وما يتبعه من سلوك عملى .

وهذه التشريعات الخاصة مبنية على أساس من فكرة العهد والاختيار الإلهى لبنى اسرائيل ، وما يتبعه من اعتقاد فى التميز والأفضلية على بقية البشرية .

الفصل الثانى

الديانة المسيحية

الفصل الثانى

الديانة المسيحية

أولا : عوامل نشأة المسيحية وتطورها

١ - الوضع الدينى اليهودى : هناك عدة عوامل ساعدت على ظهور المسيحية ، واتخاذها البنية الدينية التى اتخذتها ، وتميزت بها عن بقية أديان العالم . ومن أهم هذه العوامل الوضع الدينى فى بنى إسرائيل فقد انتهى التطور الدينى لليهودية منذ فترة السبى البابلى وحتى دعوة عيسى عليه السلام إلى تحول اليهودية إلى ديانة خاصة بفعل المؤثرات الوثنية والقومية التى خضعت لها اليهودية . ولا شك فى أن هذا التيار القومى فى اليهودية له أصوله القديمة التى تعود إلى التوراة ذاتها ولكنه اشتد وقوى بعد مرور اليهود بالعديد من الأزمات التاريخية التى أدت إلى حدوث تغيرات دينية انتهت إلى تحول الديانة إلى ديانة قومية خاصة . ومن أهم هذه الأحداث وقوع السبى أو النفى لليهود على يد الأشوريين فى القرن الثامن قبل الميلاد ، وعلى يد البابليين فى القرن السادس قبل الميلاد ، ونتج عن السبى ظاهرة الشتات اليهودى ، وتكون طوائف أو جاليات يهودية تمركزت حول الدين ، واعتبرته العامل الأساسى فى توحيدها رغم تشتتها الواقعى ، كما اعتبر الدين عامل توحيد بين أفراد كل طائفة وذلك فى التعامل مع الأغلبية فى المجتمعات التى عاش فيها اليهود . وسدت النبوة فى بنى إسرائيل الفراغ السياسى الذى نتج عن الشتات وفقدان السلطة والحكم ، فتولى الأنبياء إدارة شئون بنى إسرائيل الدينية والدنيوية فى نفس الوقت . وجمع النبى بين وظيفة النبوة والملك أو الحاكم فى كثير من الأحيان . وفى العصرين اليونانى والرومانى أصبح الدين وسيلة اليهود فى مقاومة اليونان والرومان ، كما كان هذا الاختلاف والتميز الدينى لليهود أحد أسباب العداء القوية لليهود من جانب اليونان والرومان . وهكذا أصبح الدين اليهودى دينا قوميا خالصا وأداة قومية وسياسية لمواجهة أعداء اليهود على المستوى الدينى والسياسى . ومع هذا التطور السياسى لليهودية أصبحت بالتدريج خاصة لبنى إسرائيل . وقد تم تدعيم هذه الخصوصية للديانة اليهودية بمعتقدات توراتية تم تحريفها لتكريس هذا الاتجاه القومى وهذه الخصوصية الدينية . من أهم هذه المعتقدات عقيدة الاختيار الإلهى لبنى إسرائيل وفكرة العهد الخاص المقطوع بين إله إسرائيل وجماعة بنى إسرائيل التى فهمت الاختيار فهما قوميا عرقيا أدى

إلى تخصيص الإله الواحد وجعله إلها خاصا لبنى إسرائيل . وقد ساعدت الأزمات التاريخية على دعم هذا الاتجاه الخاص فى الدين وأصبحت اليهودية معروفة بهذه الخصوصية التى منعت اليهود من تبليغ دينهم للآخرين وأوقعتهم فى الشرك والوثنية من خلال اعترافهم بوجود آلهة أخرى للأمم الأخرى بينما إسرائيل لها إلهها القومى الخاص بها(٣٥٤) .

ومن الأمور الدينية ذات الأهمية فى الواقع الدينى الإسرائيلى قبل ظهور المسيحية تطور فكرة المسيحانية فى فترة السبى البابلى وبتأثير أجنبى أصاب اليهودية من البلاد المحيطة بها فى بلاد النهرين ومن ديانة زرادشت على وجه الخصوص . فقد تأثرت اليهودية خلال السبى بفكرة المخلص فى الديانة الزرادشتية (٣٥٥) وقد ساعدت الأوضاع السياسية لليهود خلال السبى على تبنى الاعتقاد فى المخلص الذى ينتسب الى بيت دواد (عليه السلام) وأكسبته مواصفات بطولية أسطورية ، وجعلت وظيفته تحقيق الخلاص لجماعه بنى اسرائيل من أعدائها فى نهايه الأيام ، وجمع «الشتات» اليهودى ووضعت لقدومه شروطاً ، وحولته الى معتقد دينى أساسى فى اليهوديه من بعد السبى البابلى . وسيصبح هذا المعتقد كما سنرى العقيده الأساسيه فى الديانه المسيحيه الناشئه التى قامت على فكره الخلاص والمخلص ، ووصفت الإله فيها بصفه أساسيه وهى انه « المسيح المخلص» وحددت وظيفته فى تحقيق الخلاص .

ويضاف إلى العناصر السابقة ما أصاب اليهودية من جمود دينى وتشريعى نتج عن القوميه والخصوصيه ، كما نتج عن تراكم التراث اليهودى عبر العصور وعدم تطور رؤى دينية ناقده لهذا التراث وتحاول التخلص مما تسرب إليه من فكر أسطورى ، وتحاول أيضاً تنظيم هذا التراث ، وجعله تراثا مفهوما فى إطار نسق أو نظام دينى واضح . وأصبحت اليهوديه لذلك عبارة عن طبقات متراكمة من الفكر الدينى غير المنتظم ولم تفلح التفاسير التوراتية والتلمودية ومدراسها المختلفه فى تقديم اليهوديه لليهود فى شكل عقلى منطقى منتظم . وقد أسرف اليهود إسرافاً شديدا فى استخلاص التشريعات من هذا التراث المتراكم فغرقت اليهوديه فى بحر من الأحكام والتشريعات الكثيرة والمتناقضة والتى أرهقت الروح الدينيه وأدت إلى القضاء على الروحانية فى التدين . وتحولت اليهوديه إلى ديانة فروض وواجبات دينية وطقوس وشعائر لا قبل للإنسان بها ، وأصبح اليهودى عبداً

لهذه الطقوس والشعائر والتى يؤديها بدون فهم لمضامينها . وقد أعطى هذا الفرصة لرجال الدين اليهود لكى يتحكموا فى الحياة الدينية وتوجيه الطقوس والشعائر لخدمة مصالحهم الدينية والاقتصادية ، فأكثروا من الفروض والأحكام والطقوس وبخاصة فى مجال القرابين والأضحيات التى كانت تصب فى خزائن الكهنة فى المعبد ، وتسلط الكهنة على مصالح الناس ، وأصبحوا هم المسيطرين على الحياة اليهودية والموجهين لها وبخاصة فى العصر السابق على ظهور المسيحية . وبذلك أضيفت إلى اليهودية صفة الديانة الطقوسية الشعائرية كما اكتسبت صفة الديانة الكهنوتية (٣٥٦) ولا شك فى أن هذه كلها صفات قديمة فى اليهودية ولكن زادت حدتها وأصبحت تمثل الشكل الرئيسى لليهودية قبل ظهور المسيحية مباشرة .

ومن العوامل الأخرى المهمة فى تكوين يهودية ما قبل ظهور المسيحية العامل المادى . فقد عرف عن اليهود اهتمامهم الشديد بأمور الدنيا وبالمادة المحركة للحياة الإنسانية وهى الثروة والمال والغنى . وقد ظهرت هذه الأفكار اليهودية فى وقت مبكر . فالتوراه الحالية لم تهتم بأمور الآخرة ، وخلت من أية معتقدات تخص الحياة بعد الموت والبعث ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار وغير ذلك من المعتقدات الخاصة بالحياة بعد الموت ، الأمر الذى أدى إلى اتجاه اليهودية اتجاها ماديا دنيويا عبر تاريخها ، ولم ينجح أنبياء بنى إسرائيل فى تغيير هذه المسيرة الدينية لليهودية رغم ما اشتملت عليه دعواتهم من أفكار حشرية تخص البعث وحياة ما بعد الموت ، فقد قاوم الكهنة هذا الاتجاه النبوى الأخروى ، وتمكنوا بسلطانهم من قمع دعوات الأنبياء الحشرية ، وتغليب الاتجاه المادى فى اليهودية على الاتجاه الروحى .

ونتيجة لهذه الأمور مجتمعة أصبحت اليهودية فى تطورها حتى بداية العصر المسيحى ديانة قومية خاصة ، وديانة طقوس وشعائر ، وديانة كهنوتية ، وديانة دنيوية تركز على الدنيا ولا تشتمل على العقائد الأخروية الأمر الذى أدى إلى اكتسابها صفة المادية على حساب الروحانية الدينية . وقد كان ظهور المسيحية رد فعل قوى تجاه هذه الأوضاع التى سادت التفكير الدينى عند اليهود ويلاحظ أن معظم أفكار المسيحية التى تطورت على أساس من دعوة عيسى عليه السلام ثم تجاوزت هذه الدعوة متأثرة بعوامل أخرى . . . تعكس ردود فعل المسيحية ضد الأوضاع الدينية اليهودية . ففى مقابل قومية الدين

وخصوصيته أتت المسيحية بفكرة عالمية الإله وعالمية الدين ، وفى مقابل الجمود الدينى والتشريعى أتت المسيحية فى البداية بفكرة التخفيف من الشرائع والأحكام وتخليص الدين من التكاليف المرهقة للإنسان والدعوة إلى روحانية الشعائر والطقوس حتى ظن بالمسيحية أنها ديانة غير تشرعية مع أنها احتفظت بكثير من الشرائع الواردة فى التوراة ، وإن كانت قد تخلصت من كثير من هذه الشرائع والفروض الدينية ، واكتسبت الشريعة طابعا روحانيا. وفى مقابل مادية اليهود ودنيويتها أتت المسيحية الناشئة بالتركيز على الجانب الروحى فى الدين وإن كانت فى تطورها الدينى قد أسرفت فى الجانب الروحى على حساب الحاجات الدنيوية للإنسان فتحولت فى وقت قصير إلى ديانة رهبنة وزهد وتقشف . كما حاولت المسيحية الناشئة أن تخفف من الطابع الكهنوتى لليهودية ، ولكن مع تطورها فيما بعد لم تستطع التخلص من هذه الصفة الكهنوتية بل طورت أحد أكثر النظم الكهنوتية المعقدة فى أديان العالم وذلك بتأثير من النظام الرومانى التى أصبحت المسيحية ديانته الرسمية منذ بداية القرن الرابع الميلادى بدخول الإمبراطور قسطنطين الرومانى فى المسيحية ، وجعله المسيحية ديانة الإمبراطورية الرومانية . وأتت المسيحية أيضا بمفهوم المحبة والتسامح لمواجهة العنصرية اليهودية وما ولدت من مشاعر الكراهية والحقد والمعادة بين اليهود وغير اليهود .

ولا شك فى أن الأوضاع الدينية اليهودية تمثل العامل الأهم والأقوى فى نشأة المسيحية. فهى من ناحية امتداد للديانة اليهودية وتصحيح لأوضاعها . وتعتبر فترة دعوة عيسى عليه السلام ممثلة لهذة الرؤية التصحيحية لليهودية من داخلها فعيسى عليه السلام نبى مرسل إلى بنى إسرائيل ، ودعوته موجهة إليهم فى المقام الأول . وخلال حياة عيسى عليه السلام ظل التفكير الدينى الجديد مرتبطا باليهودية ومتمسكا بمعتقداتها وكتبها ، وراغبا فى تصحيح أوضاعها الدينية . والتخلص من السلبيات التى تسربت إلى اليهودية . ولم تأخذ دعوة عيسى عليه السلام اتجاها مغايرا ولم تسع إلى وضع دين جديد منافس لليهودية إنما سعت إلى تصحيح اليهودية القائمة . وقد تغيرت الأوضاع بعد وفاة عيسى عليه السلام ورفعه إلى السماء حيث بدأ فى التطور فكر مسيحى مستقل عن اليهودية ، ويدور حول شخصية المسيح علية السلام ، وطبيعة الأعمال التى وقعت له فى

ولادته ومماته ورفعه حيث عجز العقل المسيحى الأول عن فهم هذه الأعمال داخل إطار المعجزات الإلهية وفهمها فى إطار ربطها بطبيعة المسيح عليه السلام الأمر الذى أدى إلى تطور الاعتقاد فى ألوهية المسيح عليه السلام وما نشأ عن هذا الاعتقاد من آراء ومذاهب حملت الفكر الدينى بعيدا عن مجال اليهودية وطورت دينا جديدا مستقلا عرف باسم المسيحية .

٢ - الفكر الفلسفى فى اليونان وتأثيره فى الفكر الدينى :

العامل الثانى المؤثر فى نشأة المسيحية وتطورها يعود إلى الفلسفة اليونانية . وقبل المسيحية كان للفلسفة اليونانية تأثيرها فى اليهودية . فقد أتت الفلسفة اليونانية بنوع جديد من التفكير المختلف عن التفكير الدينى التوحيدى ، وكان وجه الاختلاف الرئيسى فى أن الفلسفة تمثل فكرا عقليا إنسانيا يعتمد على العقل البشرى وحده كمصدر للمعرفة الإنسانية بما فيها المعرفة الدينية . واتخذت الفلسفة بأسسها العقلانية موقفا مضادا للدين لا يعترف بالوحى الإلهى كمصدر للمعرفة الدينية ، كما رفضت الفلسفة فكرة الألوهية واستعاضت عنها بأفكار أخرى ذات طابع عقلى . وهذا يوضح الاختلاف بين الفلسفة والدين ، ويوضح أيضا الدور السلبى الذى ستلعبه الفلسفة اليونانية فى تطور اليهودية والمسيحية . وبالنسبة لليهودية فقد انقسم الفكر اليهودى فى موقفه من الفلسفة إلى عدة اتجاهات منها اتجاه تقليدى محافظ على الدين ومتمسك به ورافض للتفكير العقلى الذى مثلته الفلسفة اليونانية ، واتجاه متحرر رحب بالفلسفة وعقلانيتها ، واعتبرها محررة له من الفكر الدينى اليهودى المتشدد ومن السيطرة الكهنوتية ومن الجمود الفكرى الذى أصاب اليهود . وهناك اتجاه وسط حاول التوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية ، واعتقد أن الفلسفة ومنهجها فى التفكير يفيد فى فهم اليهودية وتفسيرها . واعتقد أنه من الممكن التوفيق بين الوحى والعقل ، أو بين التوراه والفلسفة . ويتضح من هذا أن الفلسفة اكتسبت فريقين من أهل الفكر فى اليهودية بينما ظل اليهود المحافظون على تشددهم وتمسكهم بالدين ورفضهم للفلسفة فى كل أشكالها .

وبالإضافة إلى هذا التأثير فى اليهودية فقد انتشر الفكر الفلسفى فى بيئة الشرق الأدنى القديم منذ عصر الإسكندر ، وغير من طبيعة التفكير فى هذه المنطقة التى كانت حتى الغزو الفكرى الفلسفى اليونانى منطقة يغلب عليها التفكير الدينى موزعا بين الفكر

الدينى الوثنى السائد لدى معظم شعوبها ، والفكر الدينى التوحيدى بنى إسرائيل فقد انتشر الفكر الفلسفى فى حوض البحر الأبيض المتوسط ، وتم توحيد الفكر الدينى تحت مظلة الثقافة اليونانية وذلك فى تفاعل تام بين الأفكار الدينية والعقلية المختلفة ، كما انتقلت الأفكار والآراء والمذاهب عبر حوض البحر المتوسط فى الشمال الأفريقى إلى اليونان وآسيا الغربية تحت التأثير الشامل للثقافة اليونانية . ومن وجوه التأثير الدينى للثقافة اليونانية الفلسفية فى حوض البحر المتوسط فى منطقة الشرق الأدنى القديم أن اهتزت طرق التفكير الدينية القديمة بتأثير العقلانية اليونانية ، وتوفر لدى شعوب هذه المناطق الاستعداد للخروج على ممارستهم الدينية وعاداتهم وتقاليدهم المألوفة ، بل والشك أحيانا فى قيمة المعتقدات الدينية ومناسبتها لإشباع الحاجة الدينية والروحية لدى الإنسان . كما سببت الفلسفة أزمة دينية لدى الشعوب التى تأثرت بها . فقد أدت إلى نوع من تعميق الحاجة الدينية والإلحاح عليها وبخاصة لدى الأفراد ذوى المشاعر الدينية المتأججة . فالفلسفة اليونانية لم تسد الفراغ الدينى الذى سببته ، ولم تأت بفكر دينى بديل ، وتركت الإنسان فى أزمة دينية خلقتها له بتشكيكها فى الدين وأهميته وقيمته فى الحياة الإنسانية فى الوقت الذى ظلت فيه الفلسفة نظرية مجردة ولا علاقة لها بشئون الحياة الإنسانية العملية .

ويضاف إلى هذا المناخ الفكرى الجديد الذى شكلته الثقافة اليونانية اختلاط الأديان والمذاهب بتأثير الفلسفة وتنافس الأديان الموجوده فيما بينهما وانتشارها من منابعها الأصلية فى مصر وروما واليونان وبلاد النهرين وفارس والهند إلى كل البقاع المحيطة ، ودخلت بعضها مع بعض فى تفاعل ساده الاضطراب والفوضى ، وترك البعض طرقهم الدينية التقليدية ، وقبلوا أفكار ومفاهيم دينية فلسفيةمن مصادر أخرى نجحت بعضها نجاحا مؤقتا بينما حقق البعض الآخر تأثيرا كبيرا فى الأديان الموجودة (٣٥٧) .

فى ظل هذه الأوضاع الدينية والفكرية نشأت المسيحية وتأثرت فى تطورها بهذه الأوضاع ، ولم تكن دعوة عيسى عليه السلام فى بدايتها وخلال عصر عيسى عليه السلام تمثل خروجا على اليهودية أو إعلانا عن دين جديد مستقل عن اليهودية . ولم يتم فصل دعوة عيسى عليه السلام عن اليهودية إلا بعد رفض اليهود له ، وعدم تصديقهم لرسالته، ورفضهم أن يكون عيسى عليه السلام هو المسيح المخلص الذى وردت عنه نبوءات العهد

القديم في كتاب اليهود المقدس ، وقد زاد من حدة بعد ديانة عيسى عليه السلام عن ديانة العهد القديم الاختلاف الذى نشأ حول طبيعة المسيح عليه السلام بين أتباعه الذين احتاروا فى معجزة الموت والممات فنسبوا إلى عيسى عليه السلام صفات إعجازية ، واعتبروا الأحداث التى تنتج عنه أحداثا إلهية لا تأتى إلا من إله . فوقعوا فى تأليه عيسى عليه السلام على اختلاف واضح حول طبيعته أدى إلى نشأة عدة فرق ومذاهب اعتقد بعضها فى الألوهية الخالصة لعيسى عليه السلام ، واعتقد بعضها فى اتحاد العنصر الإلهى بالعنصر الإنسانى فيه فقالوا باتحاد اللاهوت والناسوت فى شخصية ، بينما آمنت فرق أخرى بإنسانية عيسى عليه السلام مع الاعتراف له بالنبوة والرسالة دون الألوهية .

ثانيا : وصف الأناجيل لدعوة عيسى عليه السلام وتعاليمه .

أما المصادر التى اعتمدت عليها هذه الفرق المختلفة فهى الكتابات التى تركها تلاميذ عيسى عليه السلام الذين سجلوا سيرته فى عدد من الكتب عرفت بالأناجيل التى جمعت الى بعض الكتابات الأخرى وكونت ما عرف باسم العهد الجديد ، كتاب المسيحية المقدس ، الذى ضُم إلى كتب العهد القديم وسمى الاثنان معا باسم الكتاب المقدس ، ويعتبر العهد الجديد المصدر الأساسى لحياة عيسى عليه السلام وللمسيحية التى نشأت بعده . ويلاحظ أن الأناجيل الثلاثة الأولى (متى ومرقس ولوقا) تحكى قصة عيسى عليه السلام وتؤكد على اتصال عمله بعمل أنبياء بنى إسرائيل السابقين عليه واستمرار نبوتهم فى نبوته. ويعطى إنجيل يوحنا وكتاباته الأخرى صور مختلفه عن عيسى عليه السلام تمثل خروجا واضحا على اليهودية وانفصالا عنها واتجاها بدعوة عيسى عليه السلام لكى تصبح دينا عالميا . أما رسائل بولس الرسول وأعمال الرسل فهى تعطى صورة عن الأعمال التنصيرية الأولى فى سبيل نشر المسيحية . وإشارة إلى تأثير الفلسفة اليونانية فإن إنجيل يوحنا يشتمل على بعض الأفكار الميتافيزيقية التى لا وجود لها فى الفكر اليهودى والمستمدة أصلا من الفلسفة الهللينستية . ويمثل هذا الإنجيل الرابع إنتاجا متأخرا تمت كتابته فى القرن الثانى الميلادى بغرض مواجهة الفلسفات المنتشرة بين المسيحيين الأمميين الذين اعتقدوا أن الكلمة الإلهية التى يتم بها الخلاص ليست الإنسان عيسى وإنها لم تظهر أبدا فى شكل إنسانى ملموس .

وفيما يتعلق بتواريخ كتابة الأناجيل الأربعة فهناك اختلافات بين العلماء حولها ،

ويعتقد أن إنجيل مرقس كتب حوالى ٦٥م وفى روما على وجه التقريب ، وهو يعكس قضايا ومشاكل واجهت كنيسة روما . وهناك مصدر أقدم من إنجيل مرقس وهو ما يسمى بأقوال عيسى لمؤلف مجهول . ويعود هذا المصدر إلى ما بين ٤٥ - ٦٥ م ويعتقد أنه كتب فى أنطاكية ، ويعكس قضايا للمسيحيين الأمميين فى أسيا الصغرى . أما إنجيل متى فقد كتب فى بيت المقدس (أورشليم) فى السبعينيات من القرن الأول ويعكس فكرا مسيحيا يهوديا معاديا للفريسيين ، ومهتما بقضايا التنظيم الكنسية والسلطة الكنسية ، أما إنجيل لوقا فقد كتب بعد المصادر الثلاثة السابقة فى قيصرية بين عامى ٨٠ - ٩٥ م ويعكس اتجاها إنسانيا مسيحيا أمميا (٣٥٨) .

وتعكس هذه الأناجيل العديد من وجوه التشابه والاختلاف ، وقد أتى هذا التشابه من اعتماد هذه الأناجيل بعضها على بعض فتداخلت مادتها وتشابهت فيما بينها . أما الاختلاف فيأتى من وجهة النظر الخاصة التى يعرضها كل إنجيل على حدة . ومن الملاحظ فى هذا الخصوص أن معظم مادة إنجيل مرقس قد دخلت فى إنجيل متى ، ونصف مادته دخلت فى إنجيل لوقا ، فنفس الأحداث تتكرر وبنفس الأسلوب والترتيب ، وهناك أيضا بعض التشابه فى اللغة مما يؤكد وجود مصدر واحد اعتمدت عليه الأناجيل الثلاثة، وهناك أيضا بطبيعة الحال اعتماد على إنجيل مرقس بصفته أقدم الأناجيل الثلاثة . ويوجد بعض التشابه بين إنجيلى متى ولوقا غير المعتمد على إنجيل مرقس مما يؤكد وجود مصدر آخر مشترك بين إنجيلى متى ولوقا بخلاف إنجيل مرقس . وهذا المصدر موجود فى اليونانية والآرامية ، واصطلح على تسميته بأقوال عيسى ، هذا بخلاف بعض المواد الخاصة بكل إنجيل وليست موجودة فى بقية الأناجيل .

وقد أجرى كاتب إنجيل متى ولوقا بعض التغييرات والتعديلات فى إنجيل مرقس ، وذلك لتحسين أسلوبه من ناحية ، وحذف الإشارات الواردة فيه والتى تنقص من قوة عيسى عليه السلام ورؤيته أو تلك التى تركز على إخلاص الحواريين وطاعتهم . ويعتقد ناقد العهد الجديد أن نفس العملية أجريت على إنجيل مرقس ذاته وعلى العمل المعروف باسم أقوال عيسى ، وينتهى الناقد إلى نتيجة مهمة وهى أن تعاليم عيسى عليه السلام لا يمكن الحصول عليها فى شكل كامل من خلال الأناجيل (٣٥٩) .

ورغم أن المسيحيين يؤرخون بميلاد المسيح عليه السلام فإن أرجح الآراء تقول أن عيسى

عليه السلام ولد حوالى ٥م فقد وقع خطأ فى حساب بداية التاريخ الميلادى والذى تم وضعه فى الغرب بعد قرون من بدايته . وكانت فلسطين تحت الحكم الرومانى الذى مارس الاضطهاد ضد اليهود الذين بدأوا يتوقعون ظهور المسيح المخلص فى ذلك الوقت ، وهو أمر يظهر فى الحياة اليهودية كلما مرت بأزمة سياسية حادة تكون متبوعة بنوع من الإضطهاد ، وقد سيطرت على الحياة الدينية اليهودية مجموعة من الفرق الدينية من أهمها الفريسيون ، والصدوقيون ، والإسينيون ، والمتحمسون ، وقد عرف عن الفريسيين والصدوقيين سيطرتهم على نظام الكهنوت وهم أصحاب النظام التشريعى الذى يطبقه الكهنة ، وقد تميز الصدوقيون بحرفيتهم وتشددهم وتمسكهم بالتقاليد ، بينما حاول الفريسيون أن يتكيفوا مع الأحداث الجارية ، وتقبلوا بعض التغيير فى التقاليد الدينية وفقا للظروف الطارئة (٣٦٠)والمتحمسون كانوا فرقة متعصبة ومتمردة لا تعترف إلا بسلطة الإله ولا تقر بأى ضرائب إلا بتلك التى تذهب إلى المعبد ، وقد كانوا بذلك ألد أعداء الرومان (٣٦١) . أما الإسينيون فهم فرقة متصوفة مسالمة اعتزلت العالم ومارست العزوبية وحياة المشاركة الشيوعية منهمكة فى الحياة الروحية ، وفى انتظار قدوم المسيح ، وبالإضافة إلى تلك الفرق ظهرت شخصيات روحية ذات أهمية من بينها يوحنا المعمدان (النبى يحى) : الذى أعلن قدوم مملكة الله ، وطالب اليهود بالتوبة عن الخطايا استعدادا لقدوم المملكة ، وشجعهم على قبول التعمد فى نهر الأردن كعلامة على تحولهم وخضوعهم لإرادة الله ، ورغم قرب يوحنا من فكر الأسينيين فقد رفض سلبيتهم وأسلوبهم المسالم كما رفض رؤية المتحمسين التى ترى المشكلة فى خضوعهم وذلهم للرومان .

فى ظل هذا المناخ الدينى السياسى ظهرت دعوة عيسى عليه السلام وهى دعوة ركزت على الحاجات الدينية والأخلاقية لليهود ، ويرجح أن عيسى عليه السلام لم يكن له رابطة أو صلة بالفرق الدينية اليهودية الموجودة وأنه مارس العقيدة فى تقوى وورع وحب وتسامح تجاه الجميع ، ومع ذلك لا يعرف عنه الكثير قبل قيامه برسالته ، ولم ترو الأناجيل عنه سوى ذهابه إلى المعبد وسماعه إلى الوعظ ، وطرحه بعض التساؤلات ، وسماعه لمواعظ يوحنا واستجابته لدعوته وإيمانه بمضمون دعوة يوحنا وبخاصة قدوم مملكة الله وتركيزه على التجديد الروحى استعدادا لهذه المناسبة . وقد تعمد على يد يوحنا ، وبدأ يفكر فى عمل يوحنا ودعوته (٣٦٢)وقد اختلى معتزلا الناس للتفكير فى شأن دعوته وعلاقته

بيوحنا . وقد خرج من العزلة والتأمل رافضا للزهد الذى كان أسلوبا لحياة يوحنا مؤكدا على أهمية الحياة والتمتع بخلق الله ، والاتكال على الله ، والتركيز على عبادة الله وحب الجار وأن الحياة خير ولا أصل للشر فيها ، كما أن عيسى عليه السلام لم يرض بمنهج يوحنا فى انتظار قدوم الناس إليه ليسمعوه ، فقد أحب عيسى عليه السلام العامة ورغب فى أن يصل برسالته إليهم أينما كانوا ويتم تبليغهم بقدوم مملكة الله ، (٣٦٣) وقد اختار لنفسه بعض الحواريين وعددهم إثنى عشر حواريا حرص على أن يكونوا فقراء لا ينتمون إلى النخبة المثقفة أو رجال الدين المعروفين مركزا على قيمة الفقر والتواضع والبساطة والنقاء ، ومعترفا بأن دعوته فى المقام الأول لقومه ، وهدف الدعوة هو التجديد الروحى لليهود أولا قبل أن تنطلق الدعوة إلى غيرهم . وقد أتى التحول فى الدعوة من الخصوصية إلى العالمية فى دعوة عيسى عليه السلام حين وجد رسالته مرفوضة من اليهود ومقبولة من غير اليهود ، واعتبر عيسى عليه السلام هذا الوضع معبرا عن الإرادة الإلهية بتحويل الدعوة الموجهة إلى اليهود إلى غيرهم وحرمان اليهود من هذا الاختيار الإلهى الذى رفضوه، وبخاصة لأن كهنتهم ورجال السلطة والدين من الفريسيين وغيرهم وقفوا عقبة كؤود دون وصول رسالته إلى الشعب اليهودى وذلك بنفاق زعماء اليهود الروحيين وظلمهم واضطهادهم ، وافتخارهم بقوتهم ومناصبهم الدينية ، وبفشلهم التام فى إدراك المعنى الحقيقى لوصايا الله .(٣٦٤)

وبعد هذا الرفض اليهودى لدعوة عيسى عليه السلام ركز عيسى عليه السلام حسب رؤية الأناجيل على قدوم مملكة الله ، وانفرد عن الأنبياء السابقين عليه فى أن قدوم المملكة أمر روحانى داخلى فجمع بين الاعتقاد فى القدوم الفعلى الواقعى لمملكة الله ووقوع الحساب فى يوم للدينونة يكافأ فيه البار ويعاقب الشرير ، وبين القول بأن مملكة الله داخل كل إنسان وأن السيطرة الإلهية على التاريخ ستأخذ فى الزمن المناسب شكلا واضحا للجميع تخضع فيه القوى السياسية والمادية لإرادة الله . وللتركيز على النقاء الروحى الداخلى اعتبر عيسى عليه السلام الإعداد لمملكة اللة أمرا قلبيا يتم بالإيمان الأصيل والإخلاص وبهذا تتحقق مملكة الله ، وهذا يتم من خلال توبة الروح الإنسانية والتحول الداخلى من حالة المعصية إلى حالة الطاعة لله مع التوكل عليه ، والتحول كذلك من روح الأنانية المسيطرة إلى روح الحب والمحبة تجاه جميع البشر ، فى هذه الحالة تكون

مملكة الله قد تحقق قدومها بالفعل ، ويكون الإنسان قد حقق تكامله الداخلى وعلاقته الحميمة بربه والأخوة الروحية مع الآخرين والسعادة والإخلاص والحرية . وبهذه الأمور يكون الإنسان فى هذه المملكة فعلا. (٣٦٥) أما القدوم الفعلى لمملكة الله ومظاهرها الخارجية فى يوم القيامة فهى لا تمثل جوهر القدوم ، ولكنه بمثابة تأكيد للحقيقة الداخلية التى حلت بالإنسان ، وقد عبر إنجيل يوحنا على وجه الخصوص عن هذا الفهم الداخلى لقدوم مملكة الله محددا بذلك معنى الخلاص والحياة الروحية .

وتنسب الأناجيل إلى عيسى عليه السلام إدراكه بأنه المسيح المنتظر وذلك من خلال القوة التى حلت به وجعلته قادرا على القيام بكثير من الأعمال الإعجازية مثل شفاء المرضى . وترد الأناجيل هذا الإدراك إلى رؤيا عيسى عليه السلام التى رآها عند التعميد على يد يوحنا وأنه اعتبر تأييد الله له بالأعمال الإعجازية تأكيدا ودعما لصحة تفسيره وفهمه لرسالته (٣٦٦)وأنه تأثير مما ورد فى سفر اشعيا الثانى من كون إسرائيل شافية لكل الأمم من خلال دورها ووظيفتها كعبد ليهوه ، وأن كونه المسيح يعنى أنه ابن الله ووريث داوود بقوته على بعث الإيمان الذى يشفى الأجسام ويجدد الحياة فى الروح .

وقد أثارت دعوى عيسى عليه السلام والمفاهيم الجديدة التى أتى بها حقد وعداوة الكهنة اليهود وحكام الرومان واليهود ، وقد أحس عيسى عليه السلام بالخطر المهدد له ولدعوته عندما قتل النبى يوحنا المعمدان على يد الحاكم الرومانى هيرودوس ، وقد تأثر أيضا بما ورد فى كتاب اشيعاء الثانى من أن ابن الله سيعانى من الرفض والاضطهاد وهو أمر أكد عليه إنجيل مرقس من بين كل الأناجيل الأخرى (٣٦٧) .

وقد تطورت فكرة المسيحانية أو دور عيسى عليه السلام كمسيح حسب تصور الأناجيل من خلال تعاليم عيسى عليه السلام إلى تلاميذة وأفعاله . فالصورة التى أعطتها الأناجيل عن عمل المسيح أنه ليس عملا سياسيا بإقامة مملكة الله فى شكل سياسى واقعى . فوظيفة المسيح البشارة وشفاء المرض ، وإعطاء الأمل فى قدوم المملكة من خلال تحقيق الشروط الداخلية الأساسية لقدومها . وكما أن إسرائيل ستعانى وتضطهد إلى أن يتم تطهيرها حتى تتمكن من أن تقوم بدورها كعبد ليهوه فإن المسيح يجب أن يمر بالعذاب والآلام والموت ليكون جاهزا ومعدا للدور الكونى كمسيح . وكما أن إسرائيل بآلامها وتطهرها ستصبح قادرة على تحقيق الخلاص للأمم الأخرى فالمسيح أيضا بقبوله

للمعاناه والرفض سيكون فداء للآخرين الذين سيتم إنقاذهم وخلاصهم بصلبه وسكب دمه على الصليب (٣٦٨). أما دوره الكونى كمخلص بالتركيز على يوم للحساب تتحقق فيه إرادة الله من خلاله فيؤجل لزمن يتمكن فيه الجميع من مشاهدته فبعد موته على الصليب سيرفع من الموتى ، ويصعد إلى السماء ثم يأتى أو يقدم ثانية فى الوقت المحدد إلى الأرض ليحكم بقوة الله وسلطانه مكافأة له على قبوله وتحمله للآلام والمعاناة فى عمله خلال حياته الأولى على الأرض . وقد أكد بولس فيما بعد على هذه الوظيفة للمسيح(٣٦٩)

بهذا التصور لمهمة المسيح حسب رؤية الأناجيل انطلق عيسى عليه السلام لإكمال دعوته الأرضية مع قبوله لإرادة الله وحبه واهتمامه بأتباعه . فانطلق أولا إلى بيت المقدس ومعه الحواريون بعد أن تأكد من قبول الناس هناك له كمسيح مخلص ، ويبدأ يدعو رجال الدين معلنا أنه المسيح إعلانا صريحا فى عيد الفصح ومدركا لرحلة الآلام والموت ، وقابلا لمصيره فى تواضع تام ومتوكلا على الله للأبد (٣٧٠) ولكى يضع الكهنة رؤساء السانهدرين أمام اختيار واضح إما قبوله كمسيح أو رفضه فيتحدد موقفه فى التاريخ وأمام كل العالم . وقد اهتم بتلاميذه وإعدادهم للأحداث التى ستقع ، ووضح لهم أهميتهم لإتمام دور المسيح وعمله ولتحقيق الخلاص للعالم .

وحسب الرواية الإنجيلية تم القبض على عيسى عليه السلام ومحاكمته وإدانته بواسطة الحاكم الرومانى الذى سلمه للجنود لصلبه ، وتسجل الأناجيل شكوى عيسى عليه السلام بأن الرب هجره ، ثم تسجل أيضا قبوله بالأمر الواقع كما تنبأ به كنهايه لمسيرة الآلام والمعاناة اللازمة لإتمام عمله الميسحانى فيردد « يا أبى أضع روحى بين يديك » (٣٧١).

إن تعاليم عيسى عليه السلام كما وردت فى الأناجيل الثلاثة الأولى تسير فى خط تعاليم أنبياء بنى إسرائيل السابقين مع إضافة فكرة كونه المسيح المنتظر أو الموعود ، وأفكار عيسى عليه السلام فى بدايتها وضعت داخل إطار دعوة يوحنا المعمدان إلى مملكة الله مع تعميق وإثراء لتعاليم أنبياء العهد القديم والتوجيه الأخلاقى لمعلمى التلمود . واعترف عيسى عليه السلام بالعلاقة الخاصة بين جماعة بنى إسرائيل وإلهها وإن دعوته موجهة إلى اليهود مع التأكيد على عالمية المضمون الدينى متأثرا بإشيعاء الثانى ومؤكدا أيضا على حب الله وحب الجار . وقد اعتقد عيسى عليه السلام أيضا فى ضرورة إخضاع

الطقوس والشعائر لضرورات الرحمة والعدالة الإجتماعية والإخلاص . كما اتضح فى مواجهته مع الكهنة والفريسيين والتى اتهمهم فيها بالولاء الظاهر للطقوس والقرابين والأضحيات والأعشار والفروض والواجبات التشريعية مع تضخم الذات والتعالى والكبرياء ، والوقوع فى المفاسد مثل قبول الرشوة ، وظلم الفقير ، والنفاق وغير ذلك من الآثام وأنهم إذا لم يأخذوا بالعدالة والرحمة والشفقة فلن يكون لهم مكان فى المجتمع المسيحانى . فالمهم فى الدين ليس الفعل الظاهر ولكن التوجيه الداخلى والخبرة الداخلية للإنسان فالتركيز على النية وليس على ظاهر العمل وبخاصة فى الحياة الأخلاقية ، فالرغبة فى الشهوة جريمة مثلها مثل الزنا (٣٧٢) إن نظافة الداخل وطهارته أمر ضرورى لتحقيق قدوم مملكة الله وهذا التركيز على الروحانية الداخلية لا تعنى رفض الظاهر وما يتضمنه من رخاء مادى فالقيم الأساسية هى فى الولاء والإخلاص ، والصدق ، والعدالة والمحبة ، والعبادة الخالصة لله . والله بحكمه للعالم وسيطرته على التاريخ سوف يكافىء البار لبره ومعاناته ويعاقب فاعلى الشر (٣٧٣)

وتصف الأناجيل تصور عيسى عليه السلام للألوهية فتقرر أنه فهم الألوهية فى صورة الإله الحكيم العادل القوى خالق العالم والمسيطر على التاريخ ، وإنه الإرادة المطلقة ، وحاكم الطبيعة والإنسان وإن البشر جزء من خلقه يعتمد عليه ، وإنهم أطفاله بقدرتهم على تصور علاقة أبوية معه بينما بقية المخلوقات لا تدرك معنى هذه العلاقة ، أما علاقة الله بالإنسان فاستمرار لرؤية أنبياء بنى إسرائيل السابقة فالله هو المشرع والقاضى أعطى وصاياه للإنسان ، وطالبه بطاعته كدليل على الإيمان والتقوى ، ورفضها دليل المعصية وسيقضى بين الجميع فى يوم الحساب والذى من خلال نائبه المسيح سيقرب إليه المطيعين ويعذب المخطئين غير التائبين فى النار المعدة للشيطان وأتباعه ، وهكذا فالله بالنسبة للأشرار مرعب منتقم وقوة معذبة ، بينما هو للتائب المطيع للناموس المقدس عفو وأب محب رحيم يمكن الاتصال به والاتحاد معه ، وهو يتوقع من عباده الخشية والرهبة والخضوع التام لإرادته ، وقد استخدم عيسى عليه السلام لفظ الأب والأب السماوى فى علاقته بالله تعبيرا عن الرفقة الداخلية القوية بالرب (٣٧٤).

أما الإنسان فهو طفل الرب قادر على معصيته وقبول إرادة الله قبولا قلبيا . ولا تعطى الأناجيل الثلاثة الأولى عقيدة منظمة حول حرية الإرادة الإنسانية أو مسألة الجبرية

بل عبرت الأناجيل فى بساطة تلقائية عن رفض قبول دعوة عيسى عليه السلام أو قبولها بإعلان التوبة عن الخطايا السابقة والحصول على العفو الإلهى أو الدخول فى حياة الإيمان والحب والتسامح والسعادة فى توكل تام على الله وثقة تامة فى عدالته وعنايته . أما الأمل ففى قدوم مملكة الله ومكافأة المطيعين له ماديا فى حياتهم الدنيا وروحيا فى الحياة الأخروية وذلك مقابل فقرهم ومعاناتهم فى سبيل طاعته (٣٧٥)، وقد عبرت موعظة الجبل عن هذا الاعتقاد فى صورة واضحة ، والحب هو النتيجة النهائية لعلاقة طفل الرب بالله والناس ، وحب الرب يعنى الخضوع التام لإرادته واستسلام النفس لها ، وحب الناس يعنى الجميع بدون تمييز مع الاهتمام الأكبر بالمريض والفقير والمظلوم ، ويشمل الحب الأعداء(٣٧٦). وبالخضوع التام لإرادة الله يتحقق سلام النفس وقبول العالم بخيره وشره .

ثالثا : طبيعة عيسى عليه السلام فى الأناجيل .

هذا الجانب يعد من أعقد جوانب الأناجيل والاختلافات حولها جوهرية وذلك لأن المفهوم الخاص بطبيعة عيسى عليه السلام فى المسيحية تطور فى وقت متأخر وتم تفسير ما ورد فى الأناجيل عن شخصه فى ضوء المفهوم أو الاعتقاد المتأخر ، ومن المفترض وفقا لرؤية الأناجيل أن تتمحور شخصية عيسى عليه السلام حول قبوله دور المسيح وتوفيق ذلك مع معاناته وموته المنتظر ، وقد أشار الإنجيل إلى أنه ابن الإنسان وابن الله وهى عبارات استخدمت فى شكل عام واسع ثم تطور لها بعد ذلك معنى اصطلاحيا محدودا وضيقا ومشيرا إلى اسم المسيح (٣٧٧) .

ولأنه المسيح من نسل داود فقد وصف بأنه ابن الإنسان ولأنه مدير للسيادة الإلهية التى ستخضع كل الأمم لحكمه فهو ابن الله (٣٧٨) وهذا لقب رفضه السانهدرين اليهودى، بينما بهذا اللقب أصبح يحتل مكانة قريبة أوله علاقة حميمة بالله عبر عنها إنجيل متى على النحو التالى : « كل شىء قد دفع إلىّ من ربى ، وليس أحد يعرف الإبن إلا الأب . ولا أحد يعرف الأب إلا الإبن . ومن أراد الإبن أن يعلن له »(٣٧٩)

وقد أسند إلى نفسه وفقا لرؤية الأناجيل دور المكفر عن الذنوب وهى الوظيفة التى أسندها إشعياء الثانى إلى بنى إسرائيل فى دورها كعبد مُعَذَّب ليهوه ، فقد اعتقد عيسى عليه السلام وفقا لرؤية الأناجيل أن معاناته وعذابه أداة لتحقيق الخلاص للناس من الخطيئة وذلك يتم فى خضوع شديد لإرادة اللة لينفذ وظيفته كمخلص وإن دمه سيسفك للتكفير عن آثام البشر . ويلاحظ فى هذا التأثر بما ورد فى إشعياء الثانى . وتوضح الأناجيل أيضا أنه بكونه المسيح المعين فإن درجة معينه من القرب المخلص والمطيع

مطلوبة كدليل على طاعته المخلصة لله الذى أرسله وعلى عضويته فى المملكة التى من المقرر أن يحكمها وسيجلس على يمينه هؤلاء الذين حملوا صليبهم وتبعوه خلال معاناته وآلامه بعد أن يعود فى مجد سماوى لبناء المملكة (٣٨٠) .

إن وصف الأناجيل لشخص عيسى عليه السلام يجمع بين خصائص الأنبياء السابقين عاموس وهوشع وإرميا وأشعياء الثانى مع إضافة إعتقاده بأنه المسيح (٣٨١)، ومثل هؤلاء الأنبياء فقد سيطر عليه الشعور بأن هذا دوره وأعلن الخضوع التام لله والتوكل عليه، وأعلن عن الميل القوى للبر كفضيلة نبوية أساسية ، ورفض تام للظلم والنفاق وبخاصة من جانب المسئولين عن الشعب ، وعبر عن عطف كبير على الفقراء والضعفاء والمضطهدين والمظلومين والموعودين بمملكة الله . وقد ظهر من خلال هذا كله نمط العقلية النبوية محققا عمق الرؤية الأخلاقية بدلا من الإدراك المنطقى أو النظام المنطقى ، فقد عبر بالحكمة الحقيقية عن أسلوب الأنبياء من خلال أقواله الحكيمة والأمثال التى ضربها للناس عن حياتهم مكونا من هذه الأمثال مبادئ الحياة ، وهى مبادئ ترتبط فيما بينها لا بالمنطق ولكن بالحدس الروحى . وقد بدت بشريته واضحة فى نفاد صبره تجاه تلاميذه (٣٨٢) .

رابعا : وصف إنجيل يوحنا لشخص عيسى عليه السلام .

كتب إنجيل يوحنا بعد سبعين سنة تقريبا من وفاة عيسى عليه السلام ، ويعطى إنجيل يوحنا صورة مختلفة لعيسى عليه السلام فيما يتعلق بشخصيته وعمله وتعاليمه ، فقد ركز إنجيل يوحنا على جانب لم يتم التركيز عليه فى الأناجيل الثلاثة الأخرى ، ويتضح هذا التركيز فى رؤية العشاء الربانى التى وردت فى إنجيل يوحنا فإن الحب والعطف الذى أبداه عيسى عليه السلام لتلاميذه خلال العشاء الربانى يعتبرها يوحنا الوحى الأساسى الذى يفسر من خلاله حياة عيسى عليه السلام وموته ، بل اعتبره يوحنا معبرا عن تفسير جديد لطبيعة الله يبتعد كثيرا عن مفهوم الألوهية عند الأنبياء وبخاصة المفهوم الموسوى(٣٨٣) .

ولقد أعطى يوحنا دلالة جديدة لعبارة ابن الله اعتمد عليها متأخرا فى تطوير عقيدة التجسيد (أو الحلول أو الاتحاد) وفى نشأة فكرة التثليث . فالدلالة الجديدة تقول بأن عيسى عليه السلام كابن الله هو ليس فقط المسيح اليهودى المنتظر ولكنه واحد مع الأب بالمعنى الروحى . وهو فى عمله الأرضى يمثل الأب فى تطلعه إلى تخليص البشر من خطاياهم وقدرهم المظلم بسبب معصيتهم ، بالمعنى الفلسفى فإن دور عيسى عليه السلام أشبه باللوجوس (الكلمة) فى الفلسفة وبخاصة الفلسفة الإسكندرية ، وهو الوسيط

الميتافيزيقى الذى من خلاله تم خلق العالم . فعيسى عليه السلام ليس فقط المسيح الذى يقوم بدور الخلاص الموصوف فى بعض أسفار الأنبياء ولكنه التجسيد البشرى للكلمة الخالقة والمخلصة التى وجدت منذ الأزل ، وهى إلهية بكل معنى الكلمة فقد ولد وكان قبل إبراهيم عليه السلام ومن رآه فقد رأى الله لأنه والأب واحد (٣٨٥) .

وهكذا فبدلا من مفهوم عيسى الإنسان نجد ابن الله الإلهى حامل الخلاص للبشر . هذا المفهوم الجديد بطبيعة عيسى عليه السلام لا يتم إلا من خلال فهم جديد أيضا لطبيعة الله ذاته فـفكرة أن عيسى عليه السلام لا ينوب فقط عن الله أو يمثله ولكنه واحد مع الله فيها انحراف تام وخروج عن مفهوم الألوهية فى اليهودية ، وهى الفكرة التى أدت إلى انفصال اليهودية عن المسيحية ، فالمفهوم السائد فى اليهودية وفى الأناجيل الثلاثة الأولى يدور حول الله والإنسان والخطيئة والخلاص يأخذ شكلا صوفيا غامضا فى إنجيل يوحنا . فالخلاص هو الاتحاد الصوفى مع الله فى المسيحية.

وقد تحول الله إلى جوهر كونى لا نهائى والإنسان جزء منه ، والخطيئة البشرية ادت إلى الابتعاد عن هذا الجوهر أو الكائن الكونى الذى ينتمى إليه ، والخلاص يرفع هذا الاتصال ويعيد الاتحاد مع الكل المقدس ، والبقاء فى حالة الانفصال هو الموت الروحى بينما الاتحاد الإلهى المقدس هو الحياة الروحية والحياة الأزلية لأن الله الذى نتحد معه أزلى (٣٨٦). ويضيف إنجيل يوحنا إلى هذه الصورة فكرة أن الله هو المحبة كحقيقة ميتافيزيقية ، وحب الله طاقة معطية للحياة وتسرى فى الكون ، وباستجابة الإنسان لهذا الحب نتحول من الموت إلى الحياة ، ونتجاوز أنفسنا المنفصلة المحدودة ، ونتحد مع الروح اللانهائية للحب كما تظهر فى الكون ومثل هذا الروح الإلهية فى العالم الطبيعى هو النور الذى يغشى الظلمة (٣٨٧)وهذا الاتحاد لا يتحقق بعد الموت ، ولكنه ممكن فى الحياة الدنيا لهؤلاء الذين ولدوا من جديد فى الروح وأصبحوا ورثة للحياة الأبدية ، وأصبحوا واحداً مع الله فى المسيح . (٣٨٨)والموت عند يوحنا نوعان : موت طبيعى وموت روحى . الأول هو موت الجسد ولا يمكن تجنبه ، ومهمة الإنسان فى حياته الطبيعية أن يدرك موته الروحى ويبحث عن طريق المرور من هذا الموت الروحى إلى الحياة والميلاد من جديد فى اتحاد مع الله يجلب الحياة الروحية . وطقس التعميد فى شكل الغطاس رمز لهذه التجربة فالانغماس فى الماء يشير الى تحقق الإنسان لموته الروحى والارتفاع من الماء يرمز إلى ميلاد الإنسان فى الحياة الروحية (٣٨٩) .

بهذا الفهم الجديد يصبح عيسى عليه السلام أكثر من كونه مسيحا يأتى ليحكم العالم ويقيم مملكة الرب . بل هو مخلص العالم بكونه الوسيط الكونى التاريخى لحب الله للإنسان وحب الانسان فى استجابته لله . هو ابن الله بمعنى جديد وهو المشارك الأبدى فى الطبيعة الإلهية . وقد تجسد فى شكل انسانى فى عيسى الناصرى ليشارك الانسان آلامه ومعاناته حتى الموت على الصليب مصورا الحب الإلهى الأزلى للإنسان ومن خلاله يصبح الناس واحدا مع الله ومع بعضهم البعض . ويرمز العشاء الربانى الى هذا الاتحاد حين يأكل المسيحى الخبز الممثل لجسد المسيح ويشرب الخمر الممثلة لدم المسيح .. والتحول الذى يحدث هو الميلاد الجديد [٣٩٠].

وقد تغير مفهوم الروح عند يوحنا وأخذ توجها صوفيا فهى ذلك الجوهر فى الانسان والذى يمكن ان ينفصل عن المصدر الخالق للحقيقة والحياة ، أو يستجيب للحب الإلهى ويجد الخلاص فى الاتحاد معه [٣٩١] .

وهكذا يتضح أن مفهوم يوحنا عن الله يدور حول هذه الدلالة الميتافيزيقية للحب كقوة موحدة عاملة فى الكون والتاريخ تحول الإنسان من الموت الروحى الى الحياة الأبدية المنبثقة من الاتحاد مع هذه القوة ومع الآخرين الساعين الى الحياة والحب . والله هو القوة الخالقة فى الكون تجسّد فى المسيح الذى يموت على الصليب ليظهر حب الله اللامحدود للناس حتى يستجيبوا فيحبونه . والمسيح هو مخلص البشر التاريخى والوحيد ، والوسيط الأزلى لحب الله للعالم ولحب الناس والذى به يصبحون واحدا مع الله من خلاله (المسيح) [٣٩٢].

والتغيير الذى أجراه يوحنا على مفهوم الألوهية فى اليهودية وفى الأناجيل الثلاثة الآخرى هو استبدال المفهوم التشريعى أو القانونى للدين بمفهوم صوفى فى شكل مسيحى . فالدين عند يوحنا لم يعد إعلان الطاعة لوصايا الرب ولكن الانتصار على العمى والكراهية والخوف من خلال قوة حب الله الموحى به فى المسيح وفى اتحاد مع الروح الإلهية المُخَلِّصة . فصورة الإله لم تعد صورة الحاكم القادر للعالم ، ومنفذ الشريعة على عباده والمكتفى ذاتيا فى جلاله ، والذى ليس فى حاجة إلى الانسان أو يرغب فى مشاركته آلامه وأحزانه . ولقد اصبح الإله مثال الحب المضحى بنفسه ، والمتوغل بقوته الديناميكية فى مجال الكراهية المحيط كما يتوغل النور فى الظلمة المحيطة ، والساعى بمشاركته آلام الانسان الى خلق نوع من التبادل للأخذ والعطاء فى سعادة بدلا من السيادة والسيطرة

الملكية من ناحية ، والخضوع كالعبد من ناحية أخرى . ويتضح هذا التغير فى القول المنسوب الى عيسى عليه السلام فى إنجيل يوحنا : « لاأعود أسميكم عبيدا لأن العبد لا يعلم ما يعمل لسيده ولكنى قد سميتكم أحبّاء » (٣٩٣) .

وهكذا تحول الحب لله من عاطفة مكرسة من طفل مطيع إلى تماثل صوفى مع قوة الحب الكونية . وبعد أن كان الحب خدمة تقدم الى الأخوة أصبح تعبيرا عن العطاء الذى أظهره الرب معنا واستعدادا للمشاركة فى الأحزان والآلام وأن يصبح الانسان مشاركا لله فى خلق الحياة الروحية (٣٩٤) .

خامسا : المسيحية فى فكر الرسول بولس :

ظهر بولس قبل يوحنا بجيلين وأثر بفكره فى يوحنا . وقد اعتبر نفسه رسولا للأمميين وليس لليهود ، فأعطى للإنجيل قبولا مؤثرا لدى غير اليهود . وقد ولد بولس فى طرسوس فى أسرة يهودية وتعلم على يد المعلمين اليهود فى بيت المقدس ، ومفاهيمه الدينية كانت مفاهيم يهودية فى أصولها . فالإله هو يهوه إله العبريين بعلاقته التاريخية الخاصة مع شعبه إسرائيل . كما كان فهمه للخطيئة فهما يهوديا ، وكذلك فهمه للشريعة ، ولفكرة المملكة القادمة ، والمسيح المنتظر الذى سيعلن هذه المملكة . وكذلك مثله الأخلاقية على المستوى الشخصى والجماعى . وكان ايضا مفهومه عن الحب كتجسيد كامل لروح البر مفهوما يهوديا . تأثر بولس بعد ذلك بالأفكار الدينية فى البيئة الهلينستية المسيطرة على عالم يومه . وقد انتشرت فى عصره واختلطت مجموعة من العقائد السرية والتى وعدت المعتقدين فيها بخلود شخصى من خلال تماثل صوفى مع إله مُخَلِّص مات وانتصر على الموت بأن بُعث الى حياة إلهية متجددة . وهذا التماثل يتم من خلال مراسيم مثل حمام دم أو المشاركة فى قربان يعطى احساسا بالتخلص من الفساد السابق واكتساب الطبيعة الأبدية للإله الموجود رمزيا فى الدم أو فى الطعام المكرّس . وتعود آلهة هذه العقائد السرية إلى أصول تاريخية مختلفة فى مصر أو اليونان أو فارس (٣٩٥) .

وقد ظهر بولس فى أعمال الرسل كمعارض للمسيحية فى البداية وتحول الى المسيحية وهو فى طريقه الى دمشق ، وأدى تحوله بخلفيته الفكرية اليونانية إلى تداخل هذه العناصر الفكرية عنده ، وظهرت فكرة المسيح المصلوب كفكرة رئيسية عنده وبدأ يدعو الى الدين الجديد فى عالم الأمميين وبخاصة فى أسيا الصغرى وقبرص واليونان حيث أسس عدداً من

الكنائس التنصيرية وكتب فى العقد السادس من القرن الأول مجموعة رسائل وضع فيها تفسيره للاعتقاد المسيحى فى اطار خلفيته اليهودية والهلينستية (٣٩٦) فخلط بين تعاليم أنبياء بنى اسرائيل والخلاص الشخصى فى العقائد السرية فظهر عيسى الناصرى المصلوب ليس على أنه مجرد المسيح الموعود ولكن أيضا الإله المخلِّص . والخلاص عنده يتم من خلا ل التماثل مع موته وقيامته فيتغلب الانسان على الخطيئة والفناء وطبيعة الانسان الآثمة صلبت مع عيسى وبالقيامة مع المسيح يعيش المسيح فينا (٣٩٧) . وبهذا جمع بولس بين الفكرة النبوية عن الله والمفهوم الهللينستى عن الخلاص ، وفكرة يوحنا عن حاجة الانسان إلى الميلاد الروحى (٣٩٨) . ويظهر هذا الجمع فى فلسفة التاريخ عند بولس فخلق الله للعالم يتم حسب رواية سفر التكوين وآدم هو أول البشرية ، وقد منح القدرة على طاعة أو معصية وصايا الرب . ونتيجة لخطيئة آدم بعد إغراء الشيطان تصبح ذريته كلها آثمة وذات طبيعة جسدية وفانية .ويصبح الانسان غير مطيع لشرائع الرب التى سنها للعالم واختار بنى إسرائيل لتبليغها ، ولطبيعته المخطئة أصبح غير قادر على تحقيق الطاعة فأصبح ضالا بالخطيئة والذنب واللعنة . وتحرك الرب برحمته وحبه وعدالته فأعد طريقا للخلاص لمن تختارهم عنايته ، وبتمام الزمان يظهر عيسى الكائن الإلهى وواسطة الرب فى الخلق الأصلى للعالم فى صورة انسانية ، وينفذ خطة الخلاص من خلال موته وقيامته ويعطى مثالا للتواضع والطاعة مقابلا لما أبداه آدم من فخر ومعصية ، وكان المسيح مطيعا حتى الموت على الصليب . وكما أن البشرية أخطأت بآدم وحكم عليها بالفساد والموت فبالمسيح يعيش الجميع مستبدلين طبائعهم الجسدية والزائلة بطبيعة مقدسة وروحية وأزلية ، والإيمان هو فعل الخضوع الداخلى لقوة المسيح (٣٩٩) . والتعميد هو العلامة الخارجية للمشاركة فى موته وقيامته الى المجد الأبدى . والمشاركة فى الطبيعة الإلهية يتم رمزيا من خلال اكل الخبزوشرب الخمر فى العشاء الربانى . فالمسيح لا يعيش نفسه بل المسيح هو الذى يعيش فيه ويصبح حرا بلا خطيئة ، وينعم بالخلود فى الحياة القادمة ، ويتحرر ايضا من تكليف الالتزام بالشرائع الموسوية لأنه إذا ما صلبت نفس الإنسان الآثمة وعكست اعماله روح المسيح الذى يعيش فيه فهو لا يحتاج الى الجهد الخارجى ممثلا فى نسق معين من الشرائع والقوانين فهو يسلك فى حرية كما يفعل المسيح ، وبالنسبة له فقد انتهى العهد القديم (الميثاق) (٤٠٠) .

سادسا : عقائد المسيحية وشعائرها الأساسية :

بعد هذا الوصف للمسيحية كما وردت فى الأناجيل وعند بولس الرسول مرت المسيحية بتطورات تاريخية متأثرة بفكر الشعوب التى انتشرت بينها وبخاصة الفلسفة اليونانية، والقانون الرومانى ونظم الإدارة عند الرومان . وقد تجلى هذا التأثير الرومانى فى النظام الكنسى . كما تأثرت المسيحية بالفكر الأوربى الحديث وبخاصة فى البلاد البروتستانتية ، ومن أهم المعتقدات التى تطورت عقيدة التجسيد والتكفير ، ووفقا لمفهوم التجسيد ، فإن عيسى عليه السلام ليس فقط نبيا أو مجرد المسيح المنتظر بل هو الله فى شكل انسانى . وحسب مفهوم التكفير فإن عيسى عليه السلام بموته على الصليب كفّر عن كل المؤمنين به، والعائدين بإخلاص الى الله ، ويربط المعتقدين معا فالله كان فى المسيح يخلص العالم بوحيه المطلق أو كشفه عن حبه . وبهذا اصبح الشيء الأساسى فى الطبيعة الإلهية ليس القوة الكونية ولكن الخير الإنسانى . وأن الإله الخالق المنزه وحاكم الكون حركه حبه لخلقه حتى تجسد فى شكل انسانى ليقدم طريقا للخلاص . وقد نتج عن هذا التفكير اللاهوتى الاعتقاد فى مفهوم التثليث . فالله كحقيقة مقدسة مطلقة يوجد فى ثلاثة شخوص هى الأب والإبن والروح القدس . فالله الأب هو إله الأنبياء والأناجيل الثلاثة الأولى ، وهو الكائن الأسمى فى الكون ، والقاضى العادل والأب الكريم للإنسان . اما الإله الإبن فهو المسيح المخلص الذى فيه تجسد الحب الإلهى للأنسان ، أما الإله الروح القدس فهو المسيح كما يعيش فى فؤاد كل مسيحى ولد من جديد ، وفى الكنيسة بدورها فى توحيد كل المسيحيين فى حب مكرس للأب والمخلص الذى أرسله (٤٠١).

وقد تأثر مفهوم التجسد والتكفير ببعض الأفكار القديمة أولها فكرة الإله الميت الذى يبعث من جديد وهى فكرة مأخوذة عن الديانات السرية والهلينستية وأيضا من بعض ديانات العالم القديم وبخاصة ديانات الشرق الأدنى القديم (٤٠٢). والتعميد يعنى المشاركة الحقيقية للمؤمن فى جسد المسيح وفى موته وبعثه . فبالتعميد يتخلص الانسان من طبيعته الفاسدة ويشترك فى وجود جديد وأزلى . وقد أخذت هذه الفكرة من دورة الطبيعة السنوية ووقوع الموت بالقوى النباتية فى الشتاء بجفافها فى الشتاء ثم عودتها الى الحياة من جديد فى الربيع. ولا غريب إذن أن يحتفل المسيحيون بميلاد المسيح بعد قدوم الشتاء ويحتفلون بقيامته فى بداية الربيع . فالمسيح فى الفكر المسيحى هو مصدر

الموت والحياة فى العالم (٤٠٣) .

أما الفكرة الثانية المأخوذة من الفكر الدينى القديم فهى الدلالة الصوفية للأضحية. وقد ظهر هذا فى الاحتفال الكاثوليكى المعروف بالعشاء الربانى . وكذلك فى ذكرى العشاء الربانى عند البروتستانت وهو العشاء الأخير الذى شارك فيه عيسى عليه السلام الحواريين . وكلاهما له ارتباط بعيد الفصح اليهودى والتضحية بخروف الفصح . فعيسى هو حمل الإله الذى بالتضحية به تزول آثام العالم ويتمكن المؤمنون به من المثول أمام الله فى طهارة من الإثم واستعداد لتلقى نعمة التجديد أو البعث من جديد (٤٠٤) .

أما الفكرة الثالثة المستمدة من الفكر الدينى القديم فهى فكرة الإنسان الضحية . ومضمونها أن أوزار القوم يحملها شخص معين اختير لهذا الغرض . فهو يحمل ذنوبهم والعقاب عنهم . وعيسى عليه السلام على الرغم من أنه برىء من الخطأ فهو يتحمل خطايا العالم ويكفر عن العالم من خلال الألم والموت.وقد صيغت هذه المعتقدات القديمة فى قالب مسيحى خلفيته حادثة صلب المسيح . فالانسان يتخلص من الخطيئة من خلال موت المسيح ويتحول الشقاء بالنسبة للمسيحى من شر إلى خير . ويلاحظ من هذا التطور فى فهم طبيعة المسيح عليه السلام ان المسيحية جمعت فى النهاية بين اتجاهين متضادين فى الفكر الدينى. الأول اتجاه تقليدى من داخل الفكر التوحيدى يرى معنى الدين فى الطاعة للشريعة الإلهية . والاتجاه الثانى من خارج الفكر التوحيدى يرى الدين فى اتحاد صوفى للإنسان مع الله . وحسب الاتجاه التشريعى هناك قرابة مسيحية باليهودية النبوية . والفارق الوحيد يكمن فى كون الشريعة تم الوحى بها من خلال المسيح ، وهى المعيار للطاعة . أما مفهوم الألوهية فالإله واحد خالق وحاكم للعالم ، وهو المشرع والحكم بالنسبة للإنسان . ونحن كخلقه نعتمد على قوته وعدالة رحمته . ونحن قادرون على الطاعة والمعصية ، وقادرون على التوبة والعودة الى الله العفو بعنايته والذى يقبلنا عنده بفضل تضحية المسيح الخلاصية ، أو عمله الخلاصى فداء للبشرية (٤٠٥).

وبالنسبة للاتجاه الثانى المؤكد على الاتحاد الصوفى مع الله فالله هو المحبة الأزلية ، وهو فعال من خلال العالم ، ويجذب النفس المنفصلة إلى الاتحاد معه . وهذه النفس هى القدرة فينا على الاستجابة لوحى محبة الله . وتتمثل المسئولية الأخلاقية ليس فقط فى السلوك العادل الرحيم تجاه الآخرين كنفوس مستقلة منعزلة ، ولكن أيضا فى الاستعداد

للمشاركة فى الأحزان والآلام والمسرات فى تعبير عن الاتحاد معهم من خلال المسيح . والخلاص يتمثل فى إعادة ميلاد الروح فى كائن جديد وانتقالها من الموت الروحى ببعدها عن الله الى الحياة الروحية وما تأتى به من سعادة جديدة (٤٠٦) .

تبلورت العقائد المسيحية الأساسية حول طبيعة المسيح عليه السلام وانتهت الى القول بالتثليث وهو الاعتقاد فى أن طبيعة الله تتكون من ثلاثة عناصر أو أقانيم متساوية وهى الله الأب ، والله الإبن ، والله الروح القدس.والى الأب ينتمى الخلق بواسطة الإبن ، والى الإبن الفداء ، والى الروح القدس التطهير . ويدعى الأقنوم الأول الأب لأنه مصدر كل الأشياء ومرجعها . ويسمى الأقنوم الثانى الكلمة ويدعى أيضا الإبن ، وهو وسيط الاتصال بين الله والناس ، ويدعى الأقنوم الثالث الروح القدس للدلالة على النسبة بينه وبين الأب والإبن . وقد اتفقت الكنائس المسيحية المختلفة على عقيدة التثليث واختلفت حول العنصر الإلهى فى المسيح حيث قالت بعض المذاهب باتحاد العنصر الإلهى بالعنصر الانسانى الذى تكون من روح القدس ومن مريم العذراء ، وصار العنصران طبيعة واحدة ومشيئة واحدة . بينما قالت بعض المذاهب الأخرى بأن الأقنوم الثانى وهو الإبن له طبيعتان ومشيئتان غير متحدتين . ويلاحظ أن مفهوم التثليث ظل موضوع جدل وخلاف حتى القرن الرابع الميلادى والعقيدة التالية للتثليث فى الألوهية هى عقيدة صلب المسيح فداء البشرية الخاطئة وتقوم هذه العقيدة على اساس من الاعتقاد فى الخطيئة الأولى المنسوبة إلى آدم عليه السلام ، وأن هذه الخطيئة ظلت موروثة فى ذريته من بعده ، وأصبحت خطيئة أصلية فى الإنسان وأن الله أرسل إبنه الوحيد الى العالم ليحقق للبشرية خلاصها من خطيئتها هذه المتأصلة فيها . وكان الصلب هو وسيلة التكفير عن خطايا البشرية . وقد دفن بعد الصلب وقام بعد ثلاثة أيام من قبره ثم رفعه الله الى السماء ، وجلس بجوار الأب . وسيأتى ليدين الناس يوم القيامة . وحمل الصليب فى المسيحية القصد منه السير على نهج المسيح فى إنكار الذات والرضا بالفداء واتباع تعاليم المسيح . أما الشعائر المسيحية فأهمها التعميد والعشاء الربانى . والتعميد هو الغسل بالماء باسم الأب والإبن والروح القدس ، وهدفه تطهير النفس من الخطيئة . وهو اعتراف بالإيمان والطاعة واتخاذ المسيح(٤٠٧)أما فريضة العشاء الربانى فهى تناول قليل من الخبز والخمر تذكارا لموت المسيح ويشير الخبز الى جسد المسيح بينما يشير الخمر الى دم المسيح . ويشير العشاء

الربانى ايضا إلى المجىء الثانى للمسيح فهو إذن يرمز الى موت المسيح وقدومه .

سابعا : المجامع وانقسام الكنيسة المسيحية الى شرقية وغربية :

ادى الاختلاف والجدل حول طبيعة المسيح عليه السلام وطبيعة الألوهية الى انعقاد عدد كبير من المجامع الكنسية فى أزمنة مختلفة لإقرار العقيدة المسيحية حول طبيعة المسيح والألوهية (٤٠٨). وقد دارت معظم المناقشات الجدلية فى القرون الثلاثة الأولى حول طبيعة المسيح وانتهت الى تبلور ثلاثة آراء صريحة أولها يقول ببشرية المسيح وأنه نبى رسول، والثانى يقول بألوهية المسيح، ويقول الثالث باتحاد الناسوت واللاهوت فى طبيعته .

وأول المجامع المهمة فى تاريخ المسيحية مجمع نيقية الذى انعقد عام ٣٢٥ م وقد طلب عقده الامبراطور قسطنطين الذى أبدى الرغبة فى وضع نهاية لخلاف المسيحيين حول طبيعة المسيح . ومن أهداف انعقاد المجمع ايضا النظر فى مواجهة مذهب الأريوسية ، نسبة الى أريوس ، الذى قال بألوهية الأب فقط ، وأنكر ألوهية الإبن واعتبره مخلوقا للأب . وقد فرض المجمع الاعتقاد فى ألوهية المسيح ، وأنه من جوهر الله وقديم بقدمه . وقد تدخل قسطنطين فى فرض هذا الاعتقاد وإعطاء السلطة الدينية لأصحابه (٤٠٩) . وفى عام ٣٨١م انعقد مجمع القسطنطينية الأول لمناقشة وضع الروح القدس كأقنوم من الأقانيم فى مواجهة بعض الأراء الرافضة لألوهية الروح القدس والقول بأنه مخلوق . وقد انتهى هذا المجمع الى إقرار التثليث والتأكيد على أن الروح القدس أحد الأقانيم فى الألوهية منبثق عن الأب ، وأن الأب والإبن والروح القدس ثلاثة أقانيم فى كيان واحد . وفى عام ٤٣١ م اجتمع مجمع أفسوس الأول للنظر فى رأى نسطور بطريق القسطنطينية القائل بأن عيسى ليس إلها فى حد ذاته ولكن إنسان مملوء بالبركة والنعمة، وأنه ملهم من الله . وانتهى هذا المجمع الى إقرار ألوهية المسيح وأنه إله حق وإنسان ، وله طبيعتان ومتوحد فى الأقنوم ، وأن مريم العذراء والدة الله . وكان نسطور قد قال بأن مريم أم عيسى الانسان وليست أما للإله (٤١٠) وفى عام ٤٥١م اجتمع مجمع خلقيدونية للنظر فى رأى مدرسة الإسكندرية القائل بألوهية المسيح واتحاد اللاهوت والناسوت فيه ، فأصبح صاحب طبيعة واحدة . وانتهى المجمع الى رفض مبدأ الإسكندرية ، والقول بأن المسيح فيه طبيعتان لا طبيعة واحدة على أساس أن مريم العذراء ولدت الإله المشترك مع الأب فى الطبيعة الإلهية، ومع الناس فى الطبيعة الإنسانية ، فالمسيح له إذن طبيعتان وأقنوم واحد . وقد

أدى قرار المجمع الى انفصال الكنيسة المصرية عن الكنيسة الغربية . وعرف اتباع الكنيسة المصرية بأهل الطبيعة الواحدة . وفى عام ٥٥٣م انعقد مجمع القسطنطينية الثانى لمواجهة القول بتناسخ الأرواح وانكار القيامة ، والقول بأن المسيح لم يكن فى الحقيقة . وانتهى المجمع الى رفض هذه الأفكار وتأكيد قرارات المجمع السابق الخاصة بعقيدة الطبيعتين وانكار الطبيعة الواحدة (٤١١). وفى عام ٦٨٠ م انعقد مجمع القسطنطينية لرفض وانكار عقيدة المشيئة الواحدة والتى قال بها يوحنا مارون الذى اعتقد أن المسيح له طبيعتان ومشيئة واحدة فأقر المجمع عقيدة الطبيعتين والمشيئتين فى أقنوم واحد. وتم إخراج المارونيين من كنيسة روما . وبهذا يكون قد انفصل عن كنيسة روما الكنيسة المصرية وكنيسة الحبشة والأرمن والسريان والمارونيين . وفى عام ٧٨٧م انعقد مجمع نيقية الثانى لمناقشة موضوع اتخاذ الصور والتماثيل فى العبادة ، وطلب الشفاعة من العذراء وانتهى المجمع الى الإقرار بتقديس صور المسيح والقديسين للذكرى وليس للعبادة (٤١٢).

وفى عام ٨٦٩م انعقد مجمع بالقسطنطينية لمناقشة موضوع انبثاق الروح القدس حيث قال بطريرك القسطنطينية بانبثاقه من الأب وحده بينما قال بطريرك روما بانبثاق الروح القدس من الأب والإبن معا . وانتهى المجمع الى الإقرار بانبثاق الروح القدس من الأب والإبن . وأضاف نسبة السلطة الدينية الى روما فيما يتعلق بالعقيدة والمراسيم . وقد انعقد مجمع مضاد فى القسطنطينية عام ٨٧٩م رفض قرارات المجمع الأول . وقد نتج عن هذين المجمعين انفصال الكنيسة الى شرقية يونانية وغربية لاتينية . وتسمى الثانية بالبطرسية لعودتها الى بطرس الرسول رأس الكنيسة . كما تسمى بالكنيسة الغربية ويرأسها البابا خليفة بطرس الرسول . ويطلق على الكنيسة اليونانية اسم كنيسة الروم الأرثوذكس والكنيسة الشرقية ، وتختلفان فى مسألة انبثاق الروح القدس حيث تقول الكنيسة الشرقية بالانبثاق من الأب وحده وتقول الكنيسة الغربية بالانبثاق من الأب والابن . وأصبحت المجامع الكنسية بعد الانفصال مجامع خاصة وليست عامة مع نظر الكاثوليك الى مجامعهم على أنها عامة .

وقد انعقدت الكثير من المجامع بعد ذلك لمناقشة وإقرار عقائد بعينها أو اتخاذ قرارات خاصة بتنظيم الكنيسة وانتخاب البابا . ومن أهم المجامع التى عقدت مجمع

تريدنتوا من عام ١٥٤٢ - ١٥٦٣م وهدفه مواجهة المذهب الإصلاحي البروتستانتي . وفي عام ١٨٦٩م انعقد مجمع روما وانتهى الى الأخذ بمبدأ عصمة البابا ، والتأكيد عليه وكان من أهم عناصر الخلاف بين الكاثوليك والبروتستانت

ثامناً : البروتستانتية

١ - النشأة والتطور : يمثل ظهور المذهب البروتستانتي ثاني أكبر عملية انفصال داخل الكنيسة بعد انفصال الكنيسة المسيحية الى شرقية وغربية . فقد دخلت المسيحية الكاثوليكية في مرحلة من التدهور مع نهاية العصور الوسطى ادت الى ظهور حركات دينية جديدة تعبر عن عدم اشباع الحاجة الدينية لجموع المسيحيين في أوربا . وقد ادى هذا الوضع الى تفسخ الوحدة الثقافية والدينية للكنيسة الغربية . ومن أهم العوامل التى ادت إلى هذا التطور في الحياة الدينية المسيحية في الغرب النهاية الفاشلة للحروب الصليبية والتى شنتها الكنيسة وقادتها ضد المسلمين .وكذلك تجارز البابوية لكل حدود السيطرة على الجموع المسيحية . وقدوصف أحد المؤرخين هذه السيطرة بانها استعمار بابوى.[٤١٣]وأيضا لجوء البابوات ورجال الكينسة الى طريق الكسب غير المشروع من خلال بيع صكوك الغفران من أجل مواجهة النفقات المالية الباهظة للكنيسة وقد صاحب هذا تدهور شديد في أخلاقيات رجال الدين . وقد نادى كثير من الوعاظ بالتوبة ، ونددوا بالفساد داخل الكنيسة وإدارتها وفضحوا علمنة الكنيسه على مستوى رجال الدين فيها ، وصرحوا بالتدهور الديني والاخلاقي العام . وقد وصف سافونارولا وضع الكنيسه الأخلاقي في موعظة ألقاها في فبراير ١٤٩٨م بقوله : (إن العار يبدأ في روما ومنها يمر إلى بقية الكنائس . إنهم أسوأ من الترك والموريسكيين ، إذهب إلى روما وستجد أنهم حصلوا على مناصبهم الروحية بالمال ، والكثيرون يبحثون عن الدخل من أموال الكنيسة لأبنائهم وأخواتهم ، إن طمعهم فظيع ، إنهم يفعلون أى شئ من أجل المال ، وأجراسهم تدق من أجل حب جمع المال ، والكهنة يذهبون إلى جوقة المرتلين (المنشدين) وإلى صلوات المساء ، وإلى القداس من أجل المال . إنهم يبيعون السر المقدس ويقايضون على القداس ، باختصار كل شيء يتم عمله بالمال وعندما يأتي المساء يذهب الواحد منهم إلى المقامرة والآخر إلى محظيته ، وحيث يجب أن يصلوا في هدوء على الميت نجدهم يأكلون أو يشربون بنهم ويثرثرون ويهذرون بشدة. . . . . [٤١٤]

أدى هذا الوضع الدينى والاخلاقى فى الكنيسة الكاثوليكية إلى ظهور حركات دينية مضادة تسعى إلى إصلاح الأوضاع المتدنية للكنيسة ففى عام ١١٧٦م ظهر الفلدانيون الذين اتجهوا للبحث عن المسيحية البسيطة والنقية متخذين من قيمة الفقر أساسا لدعوتهم متأثرين فى ذلك بحياة الحواريين .

وكان الفلدانيون أول من جاهر بالخروج على سلطة كنيسة روما ولذلك كانت أيضا اول جماعة تسمى بالمعارضين البروتستانت لمحاولتهم الخروج على كنيسة روما وتبنيهم لصيغة بسيطة للدين. وقد اضطهدتهم الكنيسة وقضت على حركتهم (٤١٥) .

وفى عام ١٣٨٣م ظهرت دعوة جون ويكلف الذى وصف البابا بأنه المسيح الدجال . وقام بترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الإنجليزية ليتيح لجميع المسيحيين قراءة الأناجيل . وقد حارب ويكلف مسألة احتكارالكنيسة للكتاب المقدس وترك الإنسان المسيحى جاهلا بمحتوياته . ورفض مبدأ بيع صكوك الغفران ، ونقد التقديس الشديد للقديسين ، وتحدى السلطة المطلقة للبابا ، وطالب الكنيسة بالتمسك بقيمة الفقر الحقيقى لعيسى عليه السلام وتواضعه . وقد اضطهدته الكنيسة لآرائه فطلب حماية ملك انجلترا ونجا من الإعدام على يد الكنيسة كخارج على تعاليمها وقد تم اعدام اثنين من أتباعه (٤١٦) .

وقد أثر ويكلف فى جون هُوس (١٣٧٠ ـ ١٤١٥) وفى جيروم وقد أنشأ كل منهما حركة دينية إصلاحية : الأولى حركة الهوسيين ، والثانية حركة الإخوة البوهيميين . وقد اضطهدت الكنيسة الحركتين وتم إحراق جون هوس فى يوليو ١٤١٥ م وأثار موته حرقا عصيانا شعبيا فى بوهيميا ضد الكنيسة الكاثوليكية . وقد نادى جون هوس بالوقوف ضد علمنة رجال الدين ، ورفض مبدأ امتلاك الأديرة المسيحية للملكيات الخاصة ، وطالب بجعل المنصب الروحى معتمدا على الوضع الأخلاقى لمن يتولاه . وقد نادى هوس أيضا بالاستقلال الكنسى لبوهيميا . وقد اصبح بذلك بطلا قوميا وزعيما دينيا مما أدى إلى وقوع الاضطهاد البابوى به وبجماعته وثارت مجموعة من الحروب فيما بين (١٤٢٠ ـ ١٤٣٦) .

ومن الحركات الدينية الأخرى المناهضة للكنيسة الكاثوليكية الحركة التى أسسها مايستر إيكارت المتوفى عام ١٣٢٧م . فقد أسس حركة الرهبان الدومنيكان التى قامت على أساس من حياة التأمل والعزلة والتجربة الروحية الصوفية ، القائمة على فكرة أن

التقوى أو العبادة المسيحية تعنى ميلاد الإله كنور داخلى فى الروح . وأن هذا الهدف يتحقق من خلال عزلة العالم وسكينة الروح والاستسلام للإله والخضوع له (٤١٧)، وقد أدت الحركة الانسانية وحركة النهضة الى تطور اتجاه مضاد للكنيسة الكاثوليكية عبّر عنه بقوة فى المانيا أولريتش فون هوفن المتوفى سنة ١٥٢٣م ، والذى نادى بالتحرر الألمانى من كنيسة روما ويقصد به التحرر القومى للكنيسة القومية من سلطة البابوية . وقد سار فى هذا الاتجاه أيضا إرازموس الروتردامى (١٤٦٥ ـ ١٥٣٦) والذى سعى الى التوفيق بين المسيحية والثقافة من منطلق إنسانى مستقل عن الكنيسة والعقيدة . وقد بقى على الكاثوليكية رغم نقده الشديد للكنيسة واستغلالها . وقد لعبت الإنسانية دورا فى تبلور هذا الاتجاه الناقد للكاثوليكية . ويبدو على وجه الخصوص فى مبدأ العودة الى الأصول والذى أصبح من أهم مبادىء المذهب الإصلاحى البروتستانتى (٤١٨) .

وهكذا تطورت مجموعة من الأوضاع الدينية والثقافية أدت إلى ظهور نقد دينى مسيحى داخلى موجّه ضد كنيسة روما انتهى الى نشأة وظهور المذهب البروتستانتى ، ويمكن تلخيص هذه الأوضاع فى التسلط الشديد للكنيسة الكاثوليكية ، وممارسة الاضطهاد ضد مخالفيها ، واتباع أسلوب العنف فى مواجهة الآراء الأخرى ، وتطبيق سياسة استئصال الهراطقة أى المخالفين لتعليم الكنيسة . واللجوء الى محاكم التفتيش ،وتوقيع العقوبة بالحرمان من الكنيسة . ومنها وقوف الكنيسة ضد حركة العلم واضطهادها للعلماء وحرق مؤلفاتهم . كما انفردت الكنيسة بالسلطة خاصة بعد انقسام الدولة الرومانية الغربية الى عدة ممالك مستقلة مما أتاح للبابا فرصة الانفراد بالسلطة بعيدا عن السياسة ، وأصبح تعيين البابوات يتم باختيار المجامع الكنسية وغير خاضعين لسلطة الملوك ، بل اصبح الملوك خاضعين لسلطة البابا ، والخارج عن سلطته يعد خارجا عن طاعة المسيح لكون البابا خليفة المسيح ونائبه . وقد صدرت بعض قرارات الحرمان ضد بعض الملوك مثل فردريك الثانى ملك فرنسا (٤١٩). وقد أسرفت الكنيسة ايضا فى فرض الضرائب والإتاوات المالية ، واستغلت سلطتها الدينية فى جمع الأموال وإنفاقها فى غير مواضعها . واستبدت الكنيسة أيضا بالكتاب المقدس واحتكرت فهمه وتفسيره ، ومنعت تداوله بين المسيحيين . ومن المسائل الأخرى المثيرة للنقد امتلاك الكنيسة حق الغفران ، والقيام ببيع صكوك الغفران للمذنبين مما أدى الى ازدياد المفاسد الأخلاقية والدينية من

ناحية واستغلال الكنيسة للمسيحيين ماديا من ناحية أخرى . وقد نشأ مبدأ الاعتراف بالذنوب وتطور بعد ذلك مبدأ حق منح الغفران ، وأصبح من أبواب الكسب لرجال الدين . وبذلك فسدت أخلاق رجال الدين ، وتدهور الوضع الأخلاقي للكنيسة .

٢ـ مارتن لوثر والإصلاح كل النقد الديني والحركات الدينية المضادة للكاثوليكية كانت بمثابة مقدمات وإرهاصات لظهور حركة الإصلاح الديني الكبرى في المسيحية والتي عرفت باسم الحركة البروتستانتية التي تطورت الى أن اصبحت مذهبا دينيا جديدا مستقلا عن الكاثوليكية .

ويمكن تحديد بداية حركة الإصلاح الديني في ٣١ اكتوبر ١٥١٧ ميلادية عندما قام الراهب الأوغسطيني مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م) بتعليق مقالاته الخمس والثلاثين على بوابة قصر كنيسة فيتنبرج . وقد اصطدم مارتن لوثر بالفجوتين العقيدة وواقع الحياة الكنسية فطور نظرية خاصة بالكنيسة المنظورة والكنيسة غير المنظورة. فالكنيسة غير المنظورة ينتمي إليها كل المؤمنين بينما الكنيسة المنظورة تشتمل بعضا من غير المؤمنين . وقد ينتمي الانسان الى الكنيسة المنظورة بينما ليس له مكان في الكنيسة غير المنظورة(٤٢٠) واعتقد مارتن لوثر ايضا أن المعمودية والعشاء الرباني رمزان الى التبرير بالإيمان ، والإيمان وحده هو وسيلة الخلاص . واهتم لوثر بمسألة منع الوساطة الدينية بين الإنسان والله ، وشك في قدرة القسيس على التأكد من ندم الخاطيء بعد أن أحلّ الخاطيء من خطيئته بواسطة القسيس . ونقد قيام القسيس بدور الوسيط بين الله والناس بدلا من المسيح ، واعتبر القداس العقبة الرئيسية أمام الإيمان الذاتي ، وبذل جهده لإلغاء القداس حتى تزول كل وساطة بين الله والناس عدا وساطة المسيح . فالله وهب الخاطيء نعمة الصفح وجعله عضوا في كهنوت كل المؤمنين (٤٢١)

فالإنسان المبررّ بالإيمان يتعامل مباشرة وبشكل حر مع الله بدون وساطة القداس أو الكهنة أو القديسين . وقد أدى هذا الى تطوير مبدأ الكهنوت العام لكل المؤمنين وبالتالي رفض مبدأ عصمة البابوات والمجامع والتركيز على الكتاب المقدس كأساس وحيد وكاف للاعتقاد . ومن هنا كان الاهتمام بتأمين الكتاب المقدس للجميع (٤٢٢) . وقد سعى لوثر إلى تحقيق مبدأ الحرية في الكنيسة التي ينبغي أن تكون نقية العقيدة . وعرّف لوثر

الإيمان بأنه الثقة الشخصية فى المسيح وفى الخلاص الذى يقدمه ، وأكد أن كل مسيحى ينال بالروح القدس نعمة الفهم ونعمة تفسير الوحى ، وأن الكاهن قد اغتصب حق المؤمن فى هذا الشأن . ومن هنا نادى بكهنوت كل المؤمنين وأن المدنيين مؤهلون لأن يصبحوا كهنة (٤٢٣)وا عتبر مارتن لوثر الحرية الدينية للمؤمنين طريقا الى تحقيق الحرية السياسية مؤكدا على سيادة الضمير وحريته . واعتبر أن الحرية فى الحياتين الدينية والسياسية لا تنفصمان .

ومن المسائل الدينية المهمة التى أقرها مارتن لوثر الاحتكام الى الكتاب المقدس حين أعلن لوثر فى مجمع أَوْجزبُرج انصرافه عن البابا المنحرف إلى البابا الصحيح ، ومن البابا الى المجمع الدينى وأخيرا اللجوء الى الكتاب المقدس . وقد كان هذا أحد أسباب اهتمامه الشديد بإتاحة الكتاب المقدس للجميع والعمل على ترجمته الى اللغة الألمانية ليكون فى مقدور الجميع قراءته والاحتكام اليه . وقد طبع الكتاب المقدس لأول مرة عام ١٥٢٢م وتوالت طباعته فى حياة لوثر حتى وصلت فى حياة لوثر الى أكثر من خمسين طبعة فى سائر ألمانيا . وحتى عام ١٥٨٤ وصلت النسخ المطبوعة إلى مائة ألف نسخة ولم يعد الكتاب غريبا عن الناس الذين أقبلوا على دراسته ومناقشة محتوياته لأول مرة واكتشاف عدم وجود أصول من الكتاب المقدس للعديد من المفاهيم وأشكال العبادة السائدة مثل عصمة البابا ورجال الدين ، وعبادة العذراء مريم والقديسين ، وعزوبة رجال الكهنوت ، واستعمال صكوك الغفران ، وتقديس المخلفات الأثرية (٤٢٤) . كما لم يجد سندا للعديد من أعمال رجال الدين مثل الاهتمام بجمع الأموال من خلال صكوك الغفران ، ومثل البعد عن البساطة والنقاوة فى الدين . وقدم مارتن لوثر من خلال مقالاته المختلفة نقدا لطبيعة الحكم البابوى ووصفا للمطالب والنفقات البابوية الباهظة، وهاجم المصالح الاقتصادية للبابوية . ويقول موراى فى هذا الشأن : « كان لكل شىء فى المقر البابوى ثمنه المعلوم سواء كان ذلك أبرشيات محلية أو ألقابا دينية أو كاردينالیات ، بل إن البابوية نفسها انتقلت من يد إلى أخرى عن طريق المال . وعندما أبطل بيع هذه وتلك اصبح من الممكن بيع الغفران من الذنوب . وكانت هناك فى الواقع تسعيرة معروفة لمسح كل خطيئة. فكان ثمن الغفران من خطيئة الزنا ١٥٠دوقات ، وثمن الغفران لمن قتل إبنتين ٨٠٠ دوقى . وفى ذلك قال موظف كبير ببلاط البابا أنوسنت الثامن ـ الذى

اشـتـرى بـابويتـه بالمال « إن الله لايريد مـوت الخـاطىء بل أن يحـيـا وأن يدفع ثمن خطيئتـه»[425]. لقد تحول البابوات الى رؤساء حكومات لا رؤساء كنائس يطلبون المال لتنمية مصالحهم الدنيوية . وقد انتشرت السيمونية وهى شراء المراكز الدينية فى الكنيسة. كما فرضت الضرائب الكبيرة لتلبية المطالب البابوية . وقد استغل مارتن لوثر هذا ومزج بين البواعث الدينية والسياسية مطالبا بالإصلاح الدينى والسياسى معا . وقد اتجه لوثر الى طبقة النبلاء المسيحية فى ألمانيا لكى يعتمد على تأييد الزعماء الطبيعيين لمواطنيه، وجعل لوثر الدولة غير مقيدة بهيمنة الكنيسة البابوية ولتحقيق الحرية الكاملة دينيا وسياسيا عن روما .

وقد حول لوثر السيادة التى ابتدعها البابا انوسنت الرابع الى مصلحة الشعب الألمانى، واستغل سخطه على البابوية لتحقيق الحرية الدينية والسياسية فى نفس الوقت بانفصال ألمانيا عن البابوية . وقد بدأت عملية الإصلاح الدينى عند مارتن لوثر بإزالة الفوارق بين رجال الدين والمدنيين ليصبح السلطان الكنسى للبابوية معدوما اعتمادا على سلطة الدولة وقوانينها ، وساعد لوثر بذلك على إحلال السلطة المدنية محل السلطة الكنسية ، واعتبر لوثر السلطة المدنية هيئة روحية فالدولة من صنع الله [426] . وقد اهتم لوثر بالروح الفردية وسيادة الفرد واكتسابه ذاتية من خلال قوة الإيمان التى فيها تكمن الحرية الحقيقية للمسيحى المؤمن بشركته مع المسيح بالإيمان يصير هو نفسه كاهنا إذ الكل كهنة مثل المخلص الذين اصبحوا واحدا فيه [427] . وقد هدف لوثر من هذا الى التأكيد على أن النظم ليست من الأسرار المقدسة لكنها من وضع الكنيسة ، وإنه لافرق بين الكاهن وغير الكاهن سوى فى المركز الذى يشغله كل منهما وأن جميع الاعمال مهما قل شأنها فى هذا العالم تصبح ممتزجة باللانهائى إذا هى استضاءت بالدين [428]. وركز مارتن لوثر على قيمة العمل وأهميته فى الحياة، وضرورة الربط بين الديانة والحياة وبخاصة بين رجال الدين وفى الأديرة، وبدلا من اعتبار الصلاة عملا أصبح العمل صلاة، وبهذا حول لوثر الرهبانية الى مدنية ولم تعد المثل العليا للكهنة تسيطر على الناس. وقد غير لوثر ايضا المنظور الأخلاقى الذى اعتبر كل ما هو طبيعى خطأ فاعتبر لوثر كل ما هو طبيعى صوابا لأن الحياة البشرية متسقة فى صميم كيانها مع القانون الأزلى للأخلاق [429]. وهكذا يتضح أن الهدف الأسمى فى إصلاح لوثر هو التأكيد على الحرية الفردية والتأكيد على الشخصية.

وفى انجلترا اتخذت بعض التغييرات فى عام ١٥٢٩م بتأثير الإصلاح والتى انتهت فى عام ١٥٣١م بالانفصال عن البابوية ، وخضعت الكنيسة الانجليزية للسلطة الملكية . ومن أهم الخطوات التى اتخذت للانفصال عن البابوية اعتبار رجال الدين عرضة للعقوبات إذا عابوا فى الذات الملكية ، وتحريم تأدية نتاج السنة الأولى من المحاصيل أو عشر الإقطاع الكنسى الى روما . ومنع رجال الدين من وضع اى تشريع ، ومنع استئناف القضايا الدينية الشخصية الى البابوية. ورغم الاضطهادات الدينية فقد تقدم الإصلاح الدينى الى أن اصبح حقيقة واقعة . ففى عام ١٥٢٩م طالب البروتستانت بالاعتراف بعقيدتهم داخل قانون الإمبراطورية . وفى عام ١٥٣١ م تم انضمام الولايات البروتستانتية فى تحالف لمقاومة وتحدى المحاولات الساعية الى إخضاعهم بالقوة . وتم تنظيم البروتستانت فى حلف سياسى مما أجبر الإمبراطور على الموافقة على هدنة مع البروتستانت . وفى عام ١٥٥٥م استفاد البروتستانت من مبدأ الحرية الدينية الذى أعطى لحاكم أى جزء من الامبراطورية الحق فى تحديد دين الإقليم الذى يحكمه . وقد اكتسب البروتستانت من خلال هذا المبدأ إعترافا إمبراطوريا . واصبح من حق الولايات الالمانية أن تحل قضاياها الدينية بدون العودة الى البابا أو الى مجمع من المجامع (٤٣٠).

٣ - إصلاح زفنجلى وكالفن : وقد أعطى زفنجلى (١٤٨٤ - ١٥٣١م) المصلح السويسرى لاصلاحات لوثر قالبا عمليا وعقلانيا . وقد حاول أن يوحد بين الاصلاح والمذهب الإنسانى . وبموته فى الحرب الأهلية السويسرية عام ١٥٣١م اعطى زفنجلى نموذجا للمسيحى السياسى وللمسيحية السياسية فى ظل البروتستانتية .

وقد اعتبر زفنجلى المشاركة أمرا روحانيا فحضور المسيح فى العشاء الربانى حضور روحى فقط . فالعشاء الربانى مناولة تذكارية لموت المسيح وفدائه لخطيئة الخليقة والمسيح يحضر هذا العشاء بروحه فقط (٤٣١) . أما جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤م) الفرنسى فهو مصلح بروتستانتى من الجيل التالى للوثر وزفنجلى ويعود اليه الفضل فى تقديم البروتستانتية وعقائدها تقديما نظاميا منهجيا مع التركيز على سيادة الله وقوة إرادته الثابتة .

وقد توسع فى مفهوم القدرية عند بولس وأوغسطين فاعتبر اختيار المُخَلّص ، ورفض الملعون ينشأ عن قدر إلهى ثابت . ومن هذا المفهوم الخاص بالثنائية القدرية تطورت فكرة

أن الاختيار الإلهى يظهر فى السعادة الدنيوية والرخاء الدنيوى ، والى هذا المفهوم تعود الرؤية الاقتصادية للرأسمالية الحديثة . والفارق بين لوثر وكالفن فى هذا أن لوثر اعتبر العمل الطيب من علامات وثمار الإيمان، أما كالفن فقد رد العمل الطيب الى الاختيار الإلهى (٤٣٢).

وفيما يتعلق بالعشاء الربانى فإن كالفن اعتقد ان المسيح لايحضر لا بشخصه ولا بروحه فى العشاء الربانى ويعتبر تناول العناصر المادية من خبز وخمر مجرد رمز للإيمان فالعبرة فى العشاء الربانى هو الذكرى لا الحضور المادى أو الروحى للمسيح (٤٣٣) . وقد عمل كالفن على إقامة مجتمع منظم كمقدمة لتحقيق مملكة الله فى التاريخ . وعلى هذا الأساس ربط الاصلاح السويسرى بين الحرية الدينية والسياسية وأصبحت جنيف نموذجا للمسئولية العامة فى كل أوربا الغربية .

وقد اختلف كالفن عن لوثر فى ان الأخير فضل أخلاقيات الطاعة التى أدت به وبأتباعه إلى الانسحاب من المسئولية العامة والارتياح الى سلطة الضمير بينما اتجه كالفن إلى تحمل المسئولية العامة لتحقيق فكرة مملكة الله على الأرض. وقد أثر هذا على العقلية القومية الانجليزية والأمريكية ، وأعطى الديمقراطية الغربية نوعا من العاطفة الدينية وهو أمر لم يحدث فى المانيا . وأصبح ما يسمى بحملة الجنود المسيحيين الصليبيين ضد أعداء الحرية والديمقراطية حقيقة سياسية ودينية فى انجلترا وامريكا . ويعد هذا من اهم نتائج الاصلاح الدينى (٤٣٤).

ويمكن تلخيص معتقدات واصلاحات المذهب البروتستانتى فيما يلى :

١ ـ الاعتراف بالسلطة للكتاب المقدس وحده والاحتكام اليه وقياس أعمال الكنائس وقرارات المجامع عليه ، وعدم الخضوع للتقاليد الموروثة التى لا أصل لها فى الكتاب، ولا لأقوال المجامع أو الآباء إلا إذا كانت متفقة مع نصوص الكتاب لفظا ومعنى (٤٣٥) . وعلى هذا الأساس سميت الكنائس البروتستانتية بالإنجيلية أى الخاضعة لحكم الكتاب المقدس . وأن رئيس الكنيسة ليست له خلافة تجعل كلامه مقدسا أو مساويا لأحكام الكتاب المقدس ، وانكار عصمة البابوات ورجال الدين من الخطأ .

٢ ـ منح حق قراءة وفهم الكتاب المقدس لكل المؤمنين به فأصبح حق الفهم والتفسير متاحا للجميع وليس مقصوراً على رجل الدين (٤٣٦) .

٣ ـ لكل كنيسة رئاسة خاصة بها ، ولاتوجد رئاسة عامة ، وليس للكنيسة الا القيام بالوعظ والإرشاد والقيام على تأدية الفروض والتكاليف الدينية .

٤ ـ إنكار الاستحالة فى العشاء الربانى أى استحالة الخبز الى جسد المسيح والخمر الى دم المسيح وحلولهما فى جسم المشترك فى العشاء الربانى . والعشاء الربانى ذكرى لأعمال المسيح وبخاصة ذكرى للفداء والقدوم .

٥ ـ إنكار حق الكنيسة فى منح الغفران واعتبار الغفران مرتبطا بعمل الإنسان ، وعفو الإله وتوبة العاصى وندمه .

٦ ـ إنكار الرهبنة لعدم وجود أصل لها فى الكتاب ولما تسببه من مفاسد ولتحريمها ماهو حلال وطبيعى . والسماح لرجال الدين بالزواج فالمنع لم تقره المسيحية المبكرة .

٧ ـ منع اتخاذ الصور والتماثيل فى الكنائس والسجود لها (٤٣٧) .

والملاحظ لمجموع هذه الإصلاحات الدينية البروتستانتية يرى أنها تعكس اتفاقا فى أصولها مع الرؤية الدينية الإسلامية ، وتتجاوب مع النقد الإسلامى للمسيحية كما ورد فى القرآن الكريم وفى المصادر الإسلامية الأخرى . وعلى الرغم من أن البروتستانتية استجابة لحاجة مسيحية داخلية الى الإصلاح فإن هذا الاتفاق التام فى بنود الإصلاح الدينى مع الرؤية الإسلامية يجعلنا نثير مسألة إمكانية حدوث تأثير إسلامى على بعض زعماء الإصلاح وبخاصة على مارتن لوثر نفسه . والمسألة ليست خيالية أو بعيدة عن مجال البحث العلمى . فقد ظهرت بعض الدراسات الغربية التى تبحث عن صلة أو موقف لزعماء البروتستانتية من الإسلام . وللنظرية مؤيدوها من العلماء فى الغرب وفى العالم الإسلامى ومع ذلك لا توجد حتى الأن دراسة علمية متخصصة وافية فى هذا الشأن .

الفصل الثالث

الإســــــلام

الفصل الثالث

الإسلام

أولا : وضع الإسلام فى تاريخ الأديان

يقوم المنهج فى علم تاريخ الأديان على أساس أن الأديان فى الشرق والغرب أسرة كبيرة تنقسم إلى أسر صغيرة وترتبط كل أسرة فيها بمجموعة علاقات تاريخية دينية تربط كل دين فيها بالدين السابق عليه، وبالدين المعاصر له، وبالدين اللاحق به. وترتبط الفرق والمذاهب الدينية بأصولها داخل شجرة الأديان كفروع للأديان الكبرى. وهكذا ينتج عن صلة النسب هذه أن يصبح لكل دين نشأة وتطور، وعلاقات تاريخية ودينية هى موضوع الدراسة فى علم تاريخ الأديان. وهو من هذه الناحيةعلم تاريخى يرصد نشأة الأديان والفرق والمذاهب الدينية، ويتتبع حركتها فى التاريخ ويحدد تطورها وعلاقاتها التاريخية والدينية .

وتخطىء المصادر الاستشراقية حين تنسب للإسلام نشأة وتطوراً فالمستشرقون يربطون عادة الإسلام باليهودية والمسيحية . ويردونه إلى إحدى الديانتين على أساس التشابه الواضح بين معتقدات الإسلام و معتقدات اليهودية والمسيحية . والحقيقة أن الإسلام ليست له صلة تاريخية أو دينية باليهودية والمسيحية فى الزمان والمكان . والتشابه فى المعتقدات ليس نتيجة اتصال للإسلام بالديانتين السابقتين عليه بل هو نتيجة وحدة المصدر والنزعة التصحيحية النقدية التى أولاها الإسلام كديانة توحيدية خالصة للديانتين التوحيديتين السابقتين عليه واللتين خرجتا على التوحيد الخالص من وجهة النظر القرآنية الإسلامية وقد انبرى المستشرقون قديماً وحديثاً للهجوم على الإسلام والحكم عليه بصلة تاريخية تربطه باليهودية والمسيحية زاعمين أن الإسلام نشأ عن مصادر يهودية ومسيحية ، وأن القرآن الكريم استمد معظم مادته من الكتب المقدسة عند اليهود والمسيحيين ، وأن الاسلام ما هو إلا هرطقة يهوديه أو مسيحية والإسلام عند المؤرخين والمستشرقين اليهود حفيد لليهودية

وذلك باعتبار المسيحية بنتاً لها ، أو البنت الصغرى باعتبار المسيحيه هى البنت الكبرى لليهودية [438] إلى غير ذلك من التفسيرات التعصبية التى عبّرت عن رغبة يهودية ومسيحية قديمة فى احتواء الإسلام واستيعابه داخل التراث اليهودى والمسيحى، فيظل هكذا فرقة دينية حية تابعة لليهودية والمسيحية ، مثل مئات الفرق التى ظهرت فى تاريخ الديانتين والتى تم احتواؤها بشتى الوسائل العنيفة والسلمية . وقد مرت القرون ولم تتمكن الديانتان التوحيديتان السابقتان من احتواء الإسلام وتم طرد الإسلام من حظيرة التراث اليهودى والمسيحى ، وأصبحت الصلة التاريخية المزعومة شبهة عن الإسلام حين يراد تحديد علاقته باليهودية والمسيحية . ورغم مرور القرون لم يتمكن المستشرقون ومؤرخو الأديان فى الغرب من اتخاذ موقف متسامح مع الإسلام . وأصبح الدين الطريد فى دراسة الأديان فى الغرب والتصقت به آلاف الشُبه بينما درست بقية أديان العالم فى إطار علمى موضوعى ، وفى إطار من الحب والود والتسامح والاستعداد للاستفادة من التجارب الروحية والخبرات الدينية فيها ، رغم بعد المسافة الدينية بين الديانتين اليهودية والمسيحية من ناحية وديانات الشرق غير التوحيدية من ناحية أخرى . ومع قرب المسافة الدينية بينهما وبين الإسلام لا يوجد أدنى استعداد لدى المستشرقين ومؤرخى الأديان فى الغرب للتعامل مع الإسلام فى شكل يعتمد الموضوعية أولاً ويحقق الاستفادة الروحية منه ثانياً.

و الإسلام لا يتبع هذه القاعدة المنهجية التى وضعها مؤرخو الاديان فى الغر ب للتاريخ الدينى للبشرية . فقاعدة النشأة والتطور لا تنطبق على الإسلام .فالإسلام دين إلهى مصدره الوحى الإلهى الذى أنزل على الرسول ﷺ والذى قصدت العناية الإلهية ألا ينزل مجملا بل على فترات غطت حياة الرسول ﷺ منذ أن بعث فى الأربعين من عمره وحتى وفاته ﷺ فى الثالثة والستين من عمره ، فعمر الوحى هو عمر بعثة الرسول ﷺ ، وهو عمر الدين ظهورا واكتمالا بتمام الوحى الإلهى فى القرآن الكريم والذى عليه بنى الإسلام ، وليس للإسلام تاريخ سابق على نزول القرآن وليس له تاريخ لاحق على تمام القرآن الكريم . وهذه الفترة التى

لا تتجاوز ثلاثة وعشرين عاما لا تعطى نشأة ولا تطورا وبخاصة إذا ما قارنا وضع الإسلام بوضع بقية أديان العالم التى غطت نشأتها وتطورها عشرات القرون ، والتى لا تزال فى حالة تطور لأنها تخضع لمعطيات التاريخ ، وتقبل التغيير بصفتها البشرية الوضعية . ولم يحدث فى تاريخ الأديان الوضعية أن نشأ دين واكتمل فى عصر واضعه أو مؤسسه . فرؤية الواضع أو المؤسس تأتى بعدها عشرات الرؤى المفسرة لرؤية المؤسس والتى تقترب منها أو تبتعد حسب درجة الفهم والاستيعاب للرؤية الأصلية ، وحسب نوايا وأهداف المفسرين التاليين ، والتى تتسع أحيانا إلى حد الرغبة فى الخروج على الرؤية الأصلية ووضع رؤية جديدة مستقلة ينتهى بها الأمر إلى الاستقلال تماما فى شكل دين جديد معارض للدين الأصلى القديم .

الإسلام هو الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة فى تاريخ الأديان ، فقد ظهر ببداية الوحى واكتمل بنهاية الوحى . ولم يدخل عليه جديد بعد ذلك ، ولم تظهر رؤى تفسيرية تهدف إلى الخروج على مضمون الوحى الإلهى ، فظل القرآن الكريم هو الدستور الثابت للمسلمين ، ووضعت أصول الدين الإسلامى على أساس من مصدريه الأساسيين القرآن الكريم والسنة النبوية وداخل عصر الرسول ﷺ وأثناء حياته .

ورغبة فى تعميم قاعدة النشأة والتطور وتبرما من أن يكون الإسلام استثناءً لهذه القاعدة ضيع المستشرقون ومؤرخو الأديان الكثير من الجهد فى إخضاع الإسلام للقاعدة فبحثوا للإسلام عن نشأة فردّوه قسرا إلى اليهودية والمسيحية ، ورده بعضهم إلى عوامل عربية داخلية تتناسب وأوضاع العرب قبل الإسلام ،ليحكموا عليه بالنشأة أولا ،وليجعلوه دينا خاصا بالعرب ونشأ تلبية لاحتياجات عربية خالصة ثانيا ، وذلك ليسدوا الباب أمام عالمية الإسلام .(٤٣٩) وبحثوا عن علل اقتصادية واجتماعية أدت إلى نشوء الدين الجديد ، ودفعته إلى الانطلاق إلى العالم فى شكل غزوات تهدف إلى تحقيق الجاه والسلطان السياسى والغنى الاقتصادى للعرب ، واعتبروا الفتوحات ما هى إلا موجة جديدة من موجات الهجرة من شبه الجزيرة العربية إلى مناطق الوديان المحيطة بها لحل مشاكل وأزمات اقتصادية واجتماعية للعرب (٤٤٠)ولم يسأل المستشرقون أنفسهم السؤال البسيط : كيف يمكن لهذه الأسباب

السياسية والاقتصادية والاجتماعية أن تستمر دعامة للإسلام وانتشاره دون أن تزول أو تسقط لمدة أربعة عشر قرنا من الزمان ؟ وكيف استمر الإسلام بعد أن سقطت عنه أسباب النشأة والتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بعد أن ظهرت فى العالم قوى منافسة للمسلمين على المستويات المذكورة بل تفوقت على المسلمين فى هذه المجالات لعدد كبير من القرون دون أن يزول الإسلام ؟ لم يسأل مؤرخو الأديان والمستشرقون: ما أسباب استمرارية الإسلام وقوته المتجددة رغم ضياع السيادة السياسية والعسكرية والاقتصادية ؟ هذه الأسئلة المطروحة دفعتنا إليها اللاموضوعية التى التزم بها المستشرقون ومؤرخو الأديان فى دراستهم للإسلام وتحليلهم لظهوره . وقد ضرب المستشرقون الأمثلة على تطور الإسلام فى التاريخ بالفرق والمذاهب الكثيرة التى ظهرت فى تاريخ المسلمين . كما دللّوا على تاريخ الإسلام بل وجغرافيته أيضا بالحديث عن إسلام سنى ، وإسلام شيعى ، وإسلام صوفى ، وإسلام اعتزالى، وإسلام بهائى ، وإسلام قديانى ، وإسلام قديم ، وإسلام وسيط ، وإسلام حديث ، وإسلام معاصر . بل ربطوا الإسلام بالجغرافيا والأقاليم فقالوا بإسلام مصرى ، وإسلام هندى ، وإسلام سعودى ، وإسلام أفريقى ، وإسلام إيرانى ، إلى غير ذلك من البلدان ، وقالوا بأن هناك إسلاما رسميا ، وإسلاما شعبيا إلى آخر تلك التقسيمات التى أولع بها المستشرقون ومؤرخو الأديان لإخضاع الإسلام لقاعدة النشوء والتطور فى التاريخ .

والحقيقة المعروفة للمسلمين - والتى لا يريد أن يقرّ بها المستشرقون ومؤرخو الأديان فى الغرب - أن الإسلام واحد لا يعرف التجزئة أو التفرقة ، وهو أقل الأديان فى تاريخ الأديان فرقا ، ويشهد تاريخ الأديان نفسه أن الفرق التى ظهرت فى تاريخ المسلمين ظهرت لأسباب سياسية واجتماعية فى المقام الأول ولهذا فقد اختفت هذه الفرق بزوال الأسباب التى أدت إلى نشأتها . لقد كانت هناك ثلاث وسبعون فرقة لم يتبق منها إلا فرقة واحدة هى التشيع ، وإن تعددت فرقه فهو تعدد يخص الفرقة لا الدين ، والتشيع فى حد ذاته لم يخرج على الدين الإسلامى فى أصوله المعروفة . فالتوحيد هو التوحيد ، والنبوة هى النبوة والقرآن

هو القرآن وبعض الغلو الذى ظهر فى بعض فرق الشيعة هو خروج عن الإسلام ، وهو غلو مرفوض داخليا أى بين أهل الشيعة أنفسهم ، وهو يشير إلى تأثير أجنبى. ويشترك أهل السنة والجماعة مع غالبية أهل التشيع فى أصول الدين وإن إختلفوا فى بعض الفروع والتفسيرات، كما أن حب أهل البيت يعد القاسم المشترك بين الإثنين وإن غالت فيه بعض فرق التشيع فخرجت على حدوده الإسلامية . ولا يمكن فهم العلاقة بين أهل السنة والجماعة والتشيع إلا إذا قورنت بالوضع فى الأديان الأخرى . ولا يمكن وضع الأرثوذوكس والكاثوليك والبروتسانت فى المسيحية ووضع السنة والشيعة . فهذه المذاهب المسيحية اختلفت إلى حد أنها أصبحت ديانات مستقلة داخل المسيحية . وكذلك وضع الهندوسية والبراهمانية والجينية والبوذية فهى ديانات مستقلة رغم الصلة التاريخية والدينية الرابطة بينها . وهكذا الوضع فى فرق اليهودية وديانات الصين فكلها تتمتع باستقلالية دينية ليست موجودة بين أهل السنة والشيعة . ويضاف إلى هذا أن أسباب الانقسام سياسية فى المقام الأول وليست دينية وذلك استنادا إلى اشتراك الجماعتين فى التوحيد والنبوة والقرآن الكريم والمعاملات .

والتصوف أيضا لا يمثل إسلاما مستقلا داخل الإسلام .و يجب أن نفرق بين الأسلوب الصوفى المقبول إسلاميا والسلوك الصوفى المرفوض إسلاميا ، فهناك تصوف وقع أهله فى الغلو متأثرين بمذاهب صوفية أجنبية مسيحية ويهودية وفارسية قديمة وهندية خرجت بهم على حدود المقبول فى الإسلام فوقعوا فى الاتحاد والحلول وغير ذلك من المفاهيم غير الإسلامية. أما التصوف السنى فى شكل التدين والتقوى فهو مرتبة عليا من مراتب التدين تصل بالإنسان إلى حالة من السلام الكامل مع النفس والطمأنينة فى العبادة وفى الصلة بالله سبحانه وتعالى ، أما القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ففيه خروج صريح على الإسلام وفيه تأثير بدين آخر من تلك الأديان التى تقول بمثل هذه الأفكار مثل الهندوسية والبوذية وغيرهما.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى بعض الفرق الحديثة التى نشأت فى بعض المجتمعات الإسلامية بفعل المستعمر والقوى الغربية وذلك مثل البهائية والبابية والقاديانية . وبالإضافة إلى العامل

الخارجي في نشأة هذه الفرق فهي ليست إسلامية لأنها خرجت عن بعض تعاليم الإسلام الأساسية ، وهي فرق تلفيقية وفقا لتسميتها المعتمدة في تاريخها القديم وذلك لأنها خلطت معتقدات إسلامية ومسيحية ويهودية في اعتقاد واحد ، ولذلك فهذه الفرق تحسب على الإسلام كما تحسب أيضا على المسيحية واليهودية ويمكن اعتبارها فرقا مسيحية أو يهودية .

أما قسمة الإسلام إلى إسلام كلاسيكي قديم وإسلام وسيط وإسلام حديث كما فعل المستشرق اليهودي ڤون جرونباوم في كتاباته المعروفة التي استخدمت هذه التقسيمات (٤٤١) فهي قسمة لا تتبع أي عامل تاريخي إسلامي في التصنيف فالإسلام كدين ليس له تاريخ ، ولا يوجد إسلام قديم ووسيط وحديث ، فالمستشرق هنا واقع تحت تأثير نظرية النشأة والتطور في الأديان من ناحية ، وتحت تأثير فلسفة التاريخ الأوربي وتصنيفه إلى عصر كلاسيكي ، وعصر وسيط وعصر حديث ، وهو تقسيم أسقطه مؤرخو الأديان على تاريخ الأديان فقسموا مثلا المسيحية الى مسيحية قديمة ووسطى وحديثة ، وكذلك فعلوا باليهودية ، وبكل أديان العالم. صحيح إن الأديان لأنها تاريخية فهي تقبل هذا التقسيم ولكن لا يجب فرض هذا التقسيم فرضا تعسفيا على تاريخ الأديان، فتاريخ الأديان يختلف عن تاريخ الشعوب ، وهو تقسيم لا يصلح أيضا لتاريخ الشعوب ، فقد افترض مؤرخو الغرب أن ما يصلح للغرب يصلح للشرق فتواريخ الشعوب الشرقية لا يجب أن تخضع للتقسيم المتبع في تاريخ أوربا . وإذا أخذنا مثلا بتاريخ المسلمين نجد أنه من الصعب تقسيمه إلى قديم ووسيط وحديث موازاة للتاريخ الأوربي. فقديم التاريخ الأوربي سابق على ظهور الإسلام بعشرات القرون، ووسيط التاريخ الأوربي هو قديم الإسلام ، وحديث التاريخ الأوربي هو أيضا يقابل مرحلة وسط في تاريخ المسلمين ، والتاريخ الإسلامي الحديث لا يتناسب مع التاريخ الأوربي الحديث . هذا عن التاريخ الإسلامي ، أما عن الإسلام نفسه فهو لا يقبل القسمة إلى قديم ووسيط وحديث لأن الإسلام لم يتغير ، وعقائد المسلمين المتأخرين هي نفس عقائد المسلمين المتقدمين ، ولم يخضع الإسلام لقاعدة التطور التي خضعت لها اليهودية والمسيحية فاستحقتا القسمة إلى يهودية ومسيحية قديمة ووسيطة وحديثة ، والإسلام أيضا لا يربط بأقاليم جغرافية أو ببلاد كما فعل

المستشرقون حين تحدثوا فى كتاباتهم عن إسلام سعودى وهندى وإيرانى ومصرى وتركى وإفريقى . . . . فالإسلام واحد فى كل البلاد التى انتشر فيها ، ولا اختلاف فى هذه الأماكن حول العقيدة والتوحيد والوحى والنبوة ، أو حول بقية المعتقدات الإسلامية ، وكذلك الأمر بالنسبة للحديث عن إسلام رسمى وإسلام شعبى ، فالإسلام هو الإسلام ، وهو دين الجميع بدون قسمة إلى إسلام الخاصة أو إسلام العامة أو إسلام رسمى وإسلام شعبى ، فالخاصة والعامة والرسميين والشعبيين كلهم يؤمنون بإله واحد وبكتاب واحد ، ويعتقدون فى نفس التوحيد ولا يفرق بينهم فى الإيمان شىء .

إن هذه المسميات المختلفة للإسلام إنما هى من أوهام المستشرقين ومن نتائج التهافت المنهجى لدى مؤرخى الأديان فى الغرب الذين يضعون النظريات الدينية ويقعون فى خطأ التعميم فضلا عن الخضوع المنهجى لمعطيات التاريخ الأوربى ومراحله ، ومعطيات الديانتين اليهودية والمسيحية ، وإسقاط هذا كله على الإسلام .

ثانيا : الإسلام بداية تاريخ الأديان ونهايته .

بالإضافة إلى حقيقة أن الإسلام ليس له تاريخ حسب الفهم المنهجى لعلم تاريخ الأديان فى الغرب فإن الإسلام يحتوى تاريخ الأديان كله فالإسلام يمثل بداية تاريخ الأديان ونهايته ، ولا يتناقض هذا الرأى مع حقيقة أن الإسلام كدين لا يخضع للعوامل التاريخية .

الإسلام يحتوى تاريخ الأديان لأنه أقدم الأديان وأحدثها وآخرها فى نفس الوقت . وليس فى هذا إخضاع الإسلام للتاريخ إنما إخضاع التاريخ للإسلام . فالنظرية الإسلامية تقول بأن التوحيد هو الأصل فى التدين ، وأن البشرية عرفت الإله الواحد الخالق منذ بدايتها ، ولذلك فآدم عليه السلام هو أول البشرية ، وأول الأنبياء ، وأول المسلمين . وفى تاريخ الأنبياء عند المسلمين يعتبر جميع الأنبياء والرسل مسلمين ، ويعتبر أتباعهم مسلمين .

وقد تكررت الآيات القرآنية التى وصفت الأنبياء والرسل وأتباعهم بصفة الإسلام ، وفى هذا يقول القرآن الكريم : ﴿ . . . مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ . . . . ﴾ (الحج ٧٨) . وكذلك قوله تعالى ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا

وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ . . . ﴾ { ال عمران ٦٧ } . وكذلك قوله تعالى﴿ قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ { البقرة ١٣٣ } . وأيضا ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ { المائدة ١١١} .وكذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ ﴾ { آل عمران ١٩ } [٤٤٢] .

فهناك وحدة دينية للبشرية منذ بدايتها وحتى نهايتها ، فدعوات الأنبياء والرسل واحدة ومضمونها واحد ، وهو إعلان خضوع الإنسان وإرادته واستسلامه للإله الواحد . وجوهر الدين منذ بداية الخليقة هو إعلان طاعة الإنسان للإرادة الإلهية ، أما وجود الوثنية والتعدد والشرك فكل هذا يمثل خروجا على التوحيد فى التاريخ الدينى للبشرية . ويمكن أن نمثل للتوحيد فى التاريخ بخط مستقيم يبدأ من آدم عليه السلام أول الموحدين والمسلمين وينتهى مع نهاية التاريخ . ونمثل للشرك والوثنية والتعدد بخط معوج يبدأ من بعد التوحيد ويستمر إلى جانبه حتى نهاية التاريخ . والظهور المتكرر للأنبياء والرسل عليهم السلام فى التاريخ الدينى للبشرية هدفه إعادة البشرية المنحرفة على التوحيد إلى خط التوحيد ، وتصحيح الأوضاع الدينية للبشرية ، والقضاء على الوثنية والتعدد والشرك ، وتجديد إعلان استسلام وخضوع إرادة الإنسان لإرادة الله الخالق . وهنا لابد من الإشارة إلى أن الإسلام كفكرة ومعتقده يبدأ مع بداية البشرية ، وتاريخ الأنبياء والرسل عليهم السلام هو تاريخ الإسلام كفكرة دينية وعقيدة قبل ظهور الإسلام فى التاريخ [٤٤٣]وظهور الإسلام فى التاريخ هو تتويج لهذا التاريخ السابق للإسلام منذ بدايةالبشرية ، فبظهور الإسلام فى التاريخ كمل الدين وانتهى تاريخ الأديان . وفى القرآن الكريم نقرأ ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا ﴾ { المائدة ٥٣} ، فظهور الإسلام إعلان لكمال الدين وليس إعلانا لظهور دين جديد ، فالإسلام ليس دينا جديدا ، إنما هو التصحيح النهائى للدين توحيديا أو غير توحيدى ، والكمال للدين التوحيدى وإعلانا لنهاية تاريخ الأديان ، والإسلام يمثل نهاية تاريخ الأديان فهو خاتم الأديان ، وبه تحقق الكمال الدينى ، ولذلك فعنده يتوقف تاريخ

الأديان إذ لا كمال بعد ذلك . والإسلام خاتم الرسالات الإلهية فلا رسالة بعد رسالة الإسلام ، والنبى عليه الصلاة والسلام خاتم الرسل عليهم السلام إذ لا نبوة بعده ﷺ ، ولا رسالة بعد رسالته ﷺ ويجمع الإسلام بهذا بين صفتين أساسيتين فهو أول الأديان وآخرها ، والحقيقة أن كلمة أول الأديان قد توحى بتعدد الأديان وأن الإسلام واحد منها ، وأنه أتى فى أولها وآخرها. ولكن فى الحقيقة الإسلام لا يعترف بتعدد الأديان كمفهوم ، وإن قبله كواقع دينى للبشرية . فالدين الإلهى واحد لا يتعدد والتعدد الملحوظ فى التاريخ الدينى الواقعى للبشرية ليس مصدره إلهيا ، إنما التعدد يعود إلى وضع البشر ، ولذلك صدقت التسمية الإسلامية لهذه الأديان المتعددة بأنها أديان « وضعية » أى من وضع البشر وابتداعهم . أما الدين الإلهى فهو واحد وهو الإسلام ، وفى القرآن الكريم نقرأ ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾ { آل عمران ١٩}.

ويشهد تاريخ الأديان على صحة هذه المعطيات الإسلامية فى التاريخ . فمن ناحية أن الإسلام هو كمال التوحيد فهذا مشهود به فى تاريخ الأديان حيث يصف بعض مؤرخى الأديان المعتدلين التوحيد فى الإسلام بأنه التوحيد الخالص، ويوصف أيضا بأنه التوحيد الشدى وهدفهم من ذلك تمييز التوحيد فى الإسلام عنه فى اليهودية والمسيحية وغيرهما من الأديان.(٤٤٤) والحقيقة أن التوحيد تعرَّض على يد اليهودية والمسيحية لتغيرات وتفسيرات عدة خرجت به على أصوله ، ولم يبق إلا الإسلام كمعبر حقيقى عن التوحيد الحقيقى الكامل ، فاليهودية فى احتكارها للتوحيد قبلت التعدد ، فهى عندما خصصت الإله الواحد لبنى إسرائيل قالت بالتعدد وسمحت به لغير بنى إسرائيل ، وعندما أطلق على الإله الواحد« اسم إله اسرائيل » اعترف بآلهة أخرى للأمم الأخرى ، فهذا تخصيص للتوحيد واعتراف ضمنى بالتعدد ، وقد جاء فى القرآن الكريم على لسان بنى إسرائيل :﴿ فلما جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَؤُلاءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ

فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾[الأعراف ١٣٨ - ١٤٠] . وقد تحول الإله الواحد على يد بنى إسرائيل إلى إله قومى خاص بهم ، ولم يسمحوا لغيرهم بعبادته ، فوقعوا فى الاعتراف بالتعدد حتى لا يشركوا معهم غيرهم فى عبادة الإله الواحد . أما المسيحية فقد غيرت التوحيد تغييرا جذريا فيما يعرف بعقيدة التثليث التى تقر بثلاثة عناصر أو أقانيم فى الألوهية ، وهى أقانيم الإله الرب ، والإله الإبن ، والإله الروح القدس ، وقد نقد القرآن الكريم هذا التفسير للتوحيد فى المسيحية فى قوله تعالى ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [المائدة ٧٣]. وكذلك قوله تعالى ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً ﴾[النساء ١٧١] . وقد أضافت المسيحية بعدا خاصا لتاريخ الأديان ، فتاريخ الأديان قبل عيسى عليه السلام هو تاريخ الخطيئة وآدم عليه السلام الذى هو أول الخلق وأول المسلمين فى الإسلام هو أول المخطئين فى المسيحية ، وهذه الخطيئة الأولى توارثتها ذريته من بعده إلى أن أتى عيسى عليه السلام فخلص بصلبه البشرية من خطيئتها الموروثة من آدم عليه السلام ، وبهذا المفهوم لا يصبح التاريخ السابق على المسيحية تاريخ توحيد ونبوات منذ آدم عليه السلام وحتى عيسى عليه السلام إنما هو تاريخ الخطيئة ، ولا نعلم كيف توفق المسيحية بين كون الأنبياء عليهم السلام معصومين من الخطأ وبين اعتبار البشرية بكاملها مخطئة بالفطرة وبالوراثة عن الخطيئة الأولى . ،على كل حال فهذا الفهم الخاص للتوحيد فى اليهودية والمسيحية أجبر مؤرخى الأديان على الاعتراف بأن الإسلام هو دين التوحيد المطلق الصريح الخالص الشديد .

وبالنسبة لكون الإسلام آخر الأديان والرسالات فتاريخ الأديان يشهد على ذلك شهادة واضحة ، فمنذ ظهور الإسلام فى التاريخ لم يظهر دين جديد . وقد مرت على البشرية أربعة عشر قرنا من الزمان دون ظهور أى دين . لقد ظهرت بعض الفرق والمذاهب الدينية الصغيرة

والكبيرة ، وجميعها لا تمثل دينا جديدا ، ولكنها تتبع إحدى الديانات القديمة السابقة على الإسلام . فالمذهب البروتستانتى فى المسيحية رغم استمراره داخل المسيحية فهو رؤية إصلاحية للمسيحية الكاثوليكية ، والتطورات التى أصابت اليهودية والبوذية وديانات الصين واليابان وما نتج عنها من فرق دينية مختلفة كلها مرتبطة بالديانات الأصلية باعتبارها إصلاحا لها . ولم يشهد تاريخ الأديان ظهور دين جديد بعد الإسلام ، بل إن بعض الفرق الدينية التى ظهرت كفرق إصلاحية داخل الأديان الكبرى لا تخلو من تأثير إسلامى ، وهى فى كثير من تصوراتها نتيجة من نتاج الإتصال بين الإسلام والأديان الأخرى الكبرى ، والأخذ مباشرة أو بطريق غير مباشر بالنقد الإسلامى لهذه الأديان ، ويبدو هذا التأثير واضحا فى بعض الحركات أو الفرق فى شبه القارة الهندية ، كما يبدو أيضا فى بعض الفرق اليهودية مثل فرقة القرائين ، وفرقة السامريين الذين أدى اتصالهم بالإسلام والمسلمين إلى تطوير نقد لليهودية الأرثوذكسية المسماة بالحاخامية Rabbinic Judaism وتكوين رؤية دينية مختلفة لليهود تعكس تأثيرا إسلاميا واضحا ، بل إن التأثير الإسلامى تجاوز الفرق اليهودية إلى اليهودية الأرثوذكسية حيث استجابت بطريق غير مباشر للنقد الإسلامى واستعان علماؤها فى العصر الوسيط بالإسلام فى إعادة بناء اليهودية كدين له نظام وأركان إيمان واضحة مثلما فعل سعديا الفيومى ، وموسى بن ميمون .

وفى هذا الخصوص أيضا يبدو التأثير الإسلامى غير المعترف به فى المذهب المسيحى البروتستانى حيث تعكس معظم بنود الإصلاح البروتستانى رؤية إسلامية واعتراضات وجّهها الإسلام للمسيحية الكاثوليكية والأرثوذوكسية (٤٤٥) .

من هذا يتضح أن الإسلام ليس فقط آخر الأديان ولكن يبدو كذلك تأثيره المباشر وغير المباشر على حركة الأديان الأخرى وتطورها فى التاريخ . وهذه الحقيقة التاريخية الخاصة بكون الإسلام آخر الأديان سببت حرجا كبيرا لمؤرخى الأديان فى الغرب ووضعتهم فى مأزق منهجى ، ففى الدراسات الخاصة بتاريخ الأديان احتار معظم مؤرخى الأديان بشأن ترتيب الإسلام فى تاريخ الأديان فالواقع التاريخى يحتم وضع الإسلام فى آخر هذا الترتيب لأنه آخر الأديان .

وتجنبا لما ينشأ عن هذا الترتيب الطبيعى للإسلام بين الأديان من احتمالات فهم أن الإسلام بذلك يكون أكمل الأديان أو أرقى الأديان إذا وضعنا فى الاعتبار نظرية التطور الدينى حسب فهم الغرب قبل مؤرخ الأديان أن يقع فى الخطأ المنهجى على أن يضع الإسلام فى ترتيبه الصحيح كآخر الأديان ، ويغلب ذلك على مؤرخى الأديان ذوى الخلفية اليهودية والمسيحية الذين يميلون دائما إلى وضع اليهودية والمسيحية فى نهاية ترتيب الأديان وهم بهذا يقعون فى خطأ منهجى واضح وهو أن تاريخ الأديان علم تاريخى يهتم بنشأة الأديان وتطورها وبالتالى فهو يهتم بالترتيب التاريخى الدال على قدم الأديان أو حداثتها ، والدال أيضا على العلاقات التاريخية والدينية بينهما ، وتاريخيا لا مفر من الناحية المنهجية من وضع الإسلام فى آخر الأديان ، وواضح أن الترتيب التاريخى للأديان هدفه الانتصار للمسيحية أو لليهودية على حساب الإسلام باعتبار أن آخر الأديان يمثل الكمال الروحى ونهاية التطور الدينى ، ويمثل أيضا أرقى الأديان . وقد وقع فى هذا الخطأ المنهجى بعض كبار مؤرخى الأديان مثل هانز يواكيم شويبس - الذى وضع الإسلام بين اليهودية والمسيحية لكى ينهى كتابه « أديان البشرية » بالمسيحية. وهو متأثر بالنظرية التطورية كما يتضح من العنوان الفرعى لكتابه . « أصلها وتطورها » (٤٤٦) .

ويبتدع بارندر ترتيبا تاريخيا غريبا ، فتحت عنوان التوحيد النبوى فى القسم الثانى من كتابه « ماذا تُعلِّم أديان العالم » يضع الإسلام قبل اليهودية والمسيحية ويختم بالمسيحية . وهو بهذا يعكس الترتيب التاريخى حتى لا يأتى الإسلام فى نهاية عمله (٤٤٧) ، أما ن. سمارت فيتحايل على الموقف بقسمة تاريخ المسيحية إلى قسمين : يضع قسما منه قبل الإسلام وقسما آخر بعد الإسلام حتى تأتى المسيحية فى نهاية تاريخ الأديان (٤٤٨) .

ويرتبط بكون الإسلام آخر الأديان وصف نبوة الرسول علية الصلاة والسلام بأنها آخر النبوات ورسالته بأنها آخر الرسالات السماوية ، ووصفه ﷺ بأنه آخر الأنبياء وخاتم الأنبياء والرسل عليهم السلام . ويشهد تاريخ الأديان على صحة هذه المفاهيم عند المسلمين إذ لم

يشهد تاريخ الأديان ظهور أى نبى أو رسول بعد محمد ﷺ ، صحيح أن اليهود توقفوا بالنبوة عند أنبياء العهد القديم ولم يعترفوا بنبوة عيسى عليه السلام بل لم يعترفوا بالنبوة خارج إسرائيل ، وصحيح أن المسيحية وقفت بالنبوة عند عيسى عليه السلام ثم تم تأليهه بعد ذلك، وصحيح أيضا أن الديانتين معا لم تعترفا بمحمد * ولكن هذه المواقف المتعارضة من زمن نهاية النبوة احتواها الإسلام بكونه آخر الأديان فى التزام بطريق وسط بين الرأيين المتعارضين لليهودية والمسيحية . فالإسلام اعترف بكل الأنبياء والرسل السابقين ، واعتبرهم مسلمين ، لا إسرائيليين ولا مسيحيين ، انطلاقا من طبيعة أعمالهم المستندة إلى مبدأ التوحيد ، واستسلام الإرادة الإنسانية إلى الإرادة الإلهية ، وللطاعة كجوهر للدين فى عبادة التوحيد . وبالنسبة إلى عيسى عليه السلام فقد وقف الإسلام موقفا وسط بين الديانتين فاعترف الإسلام بنبوته عليه السلام ، ورفض الألوهية ، أما بالنسبة إلى محمد ﷺ فهو آخر الأنبياء والرسل انطلاقا من أن رسالته أخر الرسالات الإلهية ، ومن كون الإسلام آخر الأديان، وبصرف النظر عن الرفض اليهودى أو المسيحى لنبوته ، وهو رفض وارد فى تاريخ الأديان لأن التعصب الدينى عادة يمنع أصحاب الدين السابق من الاعتراف بالدين اللاحق ، وهى ظاهرة تعوَّدنا عليها داخل تاريخ الأديان وداخل الديانات التوحيدية . وظاهرة الرفض تعود إلى أسباب كثيرة ليس هنا مجال مناقشتها ، ولكن نشير فقط إلى تكرارها فى تاريخ الأديان .

ويقف الإسلام موقفا معتدلا من ظاهرة الرفض التقليدية هذه ، فداخل دائرة الديانات التوحيدية يعتبر الإسلام استثناء لهذه الظاهرة ، فهو الدين الوحيد داخل المجموعة التوحيدية الذى اعترف بالتراث النبوى السابق عليه واعترف بالديانتين السابقتين مع توجيه النقد اللازم بهدف التصحيح وليس بهدف الرفض . بل إن الإسلام أحدث التوازن بين المسيحية واليهودية . ولم يكن هذا تلفيقا كما يدعى مؤرخو الأديان فى الغرب لأن التوازن الذى حققه الإسلام بين الديانتين لم يتم عن طريق تبنى إحدى الديانتين أو الخلط بينها ، لأن هناك معتقدات دينية لا يمكن جمعها أو الخلط بينهما لشدة تعارضها بين اليهودية والمسيحية . وما فعله الإسلام هو فى الحقيقة أنه تجاوز الديانتين فى التاريخ وعاد إلى شكل للتوحيد فى التاريخ يتصف بالنقاء

والبساطة والفطرة ، وهذا الشكل هو الذى ورد عليه دين إبراهيم عليه السلام الموصوف بدين الفطرة ، ودين العقل ، ودين الطاعة فى أسمى صورها ، ودين الخليقة ، ودين الإسلام ، والقرآن يصف دين إبراهيم عليه السلام بقوله : ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ . . . ﴾ { آل عمران ٦٧ }

ويمكن العودة بهذا الشكل الدينى للتوحيد إلى آدم عليه السلام بكونه أول المسلمين ، ولكن اختيار دين إبراهيم عليه السلام كنقطة فاصلة فى تاريخ التوحيد تعود إلى أنه يمثل أولا الخلفية الدينية السليمة التى بنيت على أساسها فيما بعد ديانة بنى إسرائيل قبل نزول التوراة على موسى عليه السلام بعد عصر إبراهيم عليه السلام بخمسة قرون تقريبا ، وإلى إبراهيم عليه السلام يعود كل المسلمين المؤمنين بصرف النظر عن مسمياتهم التى أخذوها فى التاريخ ممثلة فى اليهودية والمسيحية والإسلام . والقرآن الكريم ينسب إلى إبراهيم عليه السلام أنه أول من سمى المسلمين مسلمين : ﴿ . . مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ . . ﴾ { الحج ٧٨ } ويؤكد الحديث النبوى على وحدة الدين :« كل إنسان يخلق على الفطرة » ويشير الطبرى فى تفسيره إلى وحدة الدين ممثلة فى دين إبراهيم عليه السلام (٤٤٩) بقوله : إن دين الله واحد وهو دين إبراهيم الحنيفية المسلمة ففرق ذلك اليهود والنصارى فتهود قوم وتنصر آخرون فجعله شيعا متفرقا وقد فرق الأحزاب دين الله الذى أبقاه لعباده فتهود بعض وتنصر آخرون ومجّس بعض وذلك هو التفريق » (٤٥٠) وفى مكان آخر يقول الطبرى «لأن دينه الذى بعثه به الله هو دين الإسلام دين إبراهيم الحنيفية . . . . فكان من فارق دينه الذى بعثه به ﷺ من مشرك ووثنى ويهودى ونصرانى ويتحنف مبتدع قد ابتدع فى الدين ما ضل به عن الصراط المستقيم والدين القيم ملة إبراهيم المسلم فهو برىء من محمد * ومحمد منه برئ » (٤٥١) .

وفى دين إبراهيم عليه السلام برزت الطاعة كجوهر للدين ، وتعبير عن معنى ودلالة كلمة مسلم وإسلام بمعنى المطيع لله سبحانه وتعالى ، والمُسَلِّمُ إرادته لإرادة الله سبحانه وتعالى . وفى دين إبراهيم عليه السلام تم إعطاء نموذج إلهى عملى لتطبيق مبدأ الطاعة كجوهر للإسلام وذلك من خلال الأمر الإلهى لإبراهيم بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام وتلبية إبراهيم وابنه إسماعيل الأمر الإلهى ، وطاعتهما المطلقة للإرادة الإلهية واستسلامهما الإيمانى لها .

بالإضافة إلى هذا فإن دين إبراهيم عليه السلام تم فيه من خلال تجربة إبراهيم عليه السلام أول أمر عقلى لكيفية الوصول إلى حقيقة الإله الواحد ، وتم الجمع فى نبوته بين طريق الوحى وطريق العقل فى الوصول إلى حقيقة الألوهية : ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّى هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّى بَرِىءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ { الأنعام ٧٥-٧٨ }. وقد أعطت هذه الآيات القرآنية دليلا على التحول من الفكرالدينى الطبيعى السائد فى العالم القديم الى الفكر الدينى الميتافيزيقى الذى يتعالى بالألوهية ، وينزهها عن الخلق والطبيعة باعتبارها خالقة لهما ، وبالتالى فهى فى ذاتها تختلف عنهما ، وتفصل الذات الخالقة عن الأشياء المخلوقة . ويتجلى هذا التحول فى الفكر الدينى فى الأية القرآنية وعلى لسان ابراهيم عليه السلام « ... إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » . (الأنعام ٧٩) . وقد عبر القرآن الكريم عن هذا المبدأ فى صورة مباشرة فى قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى ١١).

كل هذه العناصر التى تكاملت فى دين إبراهيم عليه السلام أدت الى أن الإسلام فى التاريخ لم يربط نفسه باليهودية والمسيحية بل تجاوز الديانتين الى دين ابراهيم عليه السلام دين الفطرة . وفى هذا يقول الطبرى فى تفسيره : « لأن دينه الذى بعثه الله به هو الإسلام دين ابراهيم الحنيفية كما قال له ربه وأمره أن يقول : « قل إننى هدانى ربى الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين » (٤٥٢) . ودين إبراهيم عليه السلام هو دين الحنيفية والعقل دين الإسلام ولهذا يتخذه الإسلام نموذجا للعودة إليه ، وترك اليهودية والمسيحية بتعقيداتها اللاهوتية والتغيرات التى أجرياها على عقيدة التوحيد ، وما نشأ عن ذلك من تفكير دينى خرج على التوحيد الأصلى فى دين إبرهيم عليه السلام . ولهذا لم يكن الإسلام ملفقا لعقائد يهودية ومسيحية ، ويؤكد عدم التلفيق أيضا النقد الشديد الذى وجهه الإسلام لليهودية والمسيحية . ولا يوجد دين تلفيقى يعمد إلى نقد مصادره التى يلفق منها . ويحكم عليها بعدم الصحة . ثم يبنى على أساسها معتقده الجديد .

ثالثا : تاريخ الأديان ومفهوم الهيمنة فى الإسلام

يأتى مفهوم الهيمنة فى الإسلام لكى يعبر تعبيرا إسلاميا واضحا ومباشرا عن وضع الإسلام فى تاريخ الأديان من وجهة النظر الإسلامية . ويجب أن ننوه إلى أن مفهوم «الهيمنة» من المفاهيم التى لم تلق معالجة إسلامية كاملة فقد ندرت الدراسات الإسلامية لهذا المفهوم ، كما أنه مفهوم مرفوض ومهمل فى الدراسات الاستشراقية عن الإسلام ، وكذلك فى دراسات تاريخ الأديان التى تناولت الإسلام . وقبل الدخول فى الحديث عن هذا المفهوم وأهميته فى فهم طبيعة الإسلام وعلاقته بالأديان نؤكد على أن هذا المفهوم قرآنى مستمد من الآية القرآنية الكريمة : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (٤٩) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ {المائدة ٤٨ - ٥٠ }

كما وردت فى القرآن صفة الهيمنة فى وصف الله سبحانه وتعلى بالمهيمن كإسم من أسماء الله الحسنى : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ { سورة الحشر ٢٣ } ومعنى « المهيمن » الرقيب الحافظ لكل شىء [٤٥٣].

وقد دارت معانى الهيمنة عند المفسرين حول التصديق ، والرقابة ، والشهادة والحفظ والائتمان . ففى تفسير الطبرى ورد فى شرح « ومهيمنا عليه » أى : أنزلناه بتصديق ما قبله من كتب الله التى أنزلها إلى أنبيائه ، ومهيمنا عليه ، يقول انزلنا الكتاب الذى أنزلناه إليك يا محمد مصدقا للكتب قبله وشهيدا عليها أنها حق من عند الله . أمينا عليها حافظا لها ، وأصل الهيمنة الحفظ والارتقاب يقال إذا رقب الرجل الشئ وحفظه وشهده قد هيمن فلان عليه فهو يهيمن هيمنة وهو عليه مهيمن .. [٤٥٤] ويقول الطبرى نقلا عن ابن جريج : القرآن أمين على الكتب فيما إذا أخبرنا أهل الكتاب فى كتبهم بأمر إن كان فى القرآن فصدقوا وإلا

فكذبوا [٤٥٥] والقرآن أمين على كل كتاب قبله ... ومهيمنا عليه يعنى [أمينا عليه يحكم على ما كان قبله من الكتب [٤٥٦]، وفسر بعضهم [المهيمن] بمعنى المصّدق : [ومهيمنا عليه قال مصّدقا عليه كل شئ أنزله الله من توراة أو إنجيل أو زبور فالقرآن مصّدق على ذلك] [٤٥٧]وقد حدد الفخر الرازى معنى الهيمنة بالرقابة والشهادة على الشئ والحفظ ، والقرآن مهيمن على الكتب : [لأنه الكتاب الذى لا يصير منسوخا البتة ولا يتطرق إليه التبديل والتحريف وشهادة القرآن على أن التوراه والإنجيل والزبور حق صدق باقية أبدا فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة أبدا] [٤٥٨] .

ويضيف ابن كثير إلى هذه المعانى السابقة للهيمنة : [فهو (القرآن) أمين وشاهد وحكم على كل كتاب قبله جعل الله هذا الكتاب العظيم الذى أنزله آخر الكتب وخاتمها ، وأشملها وأعظمها وأكملها . حيث جمع فيه محاسن ما قبله . وزاده من الكمالات ما ليس فى غيره . فلهذا جعله شاهدا وأمينا وحاكما عليها كلها ، وتكفل تعالى بحفظه بنفسه الكريمة][٤٥٩].

وهذه الصفات للهيمنة القرآنية على الكتب السابقة نترجمها فى مجال تاريخ الأديان إلى هيمنة الإسلام على الأديان التى سبقته فالقرآن الكريم هو الكتاب الإسلامى وبقية كتب الأديان تمثل أديانها كمصدر لها ، وبالتالى فالهيمنة القرآنية هى هيمنة الإسلام على بقية أديان العالم بهدف العودة إلى الدين الواحد للبشرية دين التوحيد واعتباره مهيمنا على الأديان فما وافق الإسلام من هذه الأديان فهو حق . وما خالفه منها فهو باطل ، وهذه الترجمة لمعنى الهيمنة القرآنية فى مجال تارخ الأديان ليست مقحمة على الآية القرآنية التى ورد فيها ذكر هيمنة القرآن الكريم على الكتب السابقة . فبقية الآية الكريمة والآيات التالية لها تؤكد على هيمنة الإسلام على الأديان ، فهو دين الأنبياء السابقين وقد احتوى الإسلام تعاليمهم ، وقوله تعالى :« لكل جعلنا منكم شرعة ومنهجا » هو إخبار عن الأمم المختلفة الأديان باعتبار ما بعث الله به رسله الكرام من الشرائع المختلفة فى الأحكام المتفقة فى التوحيد.[٤٦٠] وقوله تعالى :« ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » فيه خطاب لجميع الأمم وأهل الأديان عن قدرة الله تعالى التى لو شاء لجمع الناس كلهم على دين واحد وشريعة واحدة لا ينسخ شئ منها . ولكنه تعالى شرع لكل رسول شريعة على حدة ، ثم نسخها أو بعثها برسالة الآخر الذى بعده»[٤٦١]حتى نسخ الجميع بالإسلام خاتم الأديان وبرسوله الرسول خاتم الأنبياء جميعا عليهم السلام ، وهكذا تشير الآية الكريمة فى مجموعها إلى هيمنة قرآنية على الكتب السابقة وإلى هيمنة الإسلام على الأديان السابقة .

١ ـ معنى الهيمنة القرآنية

يجب أن نشير أولا الى أن مفهوم الهيمنة لا يعنى نوعا من فرض السيادة الإسلامية على الأديان أو سيطرة للإسلام على الأديان . والحقيقة أن المفسرين على اختلاف اتجاهاتهم لم يفسروا الهيمنة بالسيادة أو السيطرة . فهذه المعانى بعيدة كلية عن القصد الإسلامى وهى لا تتفق ومبادىء الإسلام الخاصة بالتسامح مع الأديان الآخرى ولا مع مبدأ حرية الاعتقاد والعبادة فى الإسلام . ولهذا تتفق مصادر التفسير القرآنى الأساسية فى عدم إيراد معانى السيادة والسيطرة الدينية ضمن معانى الهيمنة التى فسَّروا بها الآية القرآنية الكريمة .

ومن مراجعة أهم مصادر التفسير اتضح أن معانى الهيمنة تدور حول التصديق ، والرقابة ، والشهادة ، والحفظ ، والائتمان . وهى كلها معانٍ إيجابية ولا تتضمن دلالات سلبية تجاه الكتب السابقة وقبولها فيما وافق الإسلام ، ومخالفتها فيما خالف الإسلام . ولم يعرف تاريخ الأديان مثل هذا التصديق حتى فى حالة الأديان التى ورثت الكتب السابقة عليها حيث أعادت تفسيرها وغيَّرت من دلالتها ، وحرَّفت وبدَّلت فيها ، وعطلت من أحكامها الشىء الكثير . أما « التصديق » القرآنى للكتب السابقة فهو بمثابة اعتراف بها ، وحث للمسلمين على أن يعملوا بما بقى إسلاميا منها، وترك ما انحرف على خط الإسلام منها باعتبار أن هذه الكتب السابقة نزلت على أنبياء ورسل مسلمين داخل إطار مفهوم الإسلام كدين للبشرية منذ بدايتها ، وان كل دعوات الأنبياء والرسل عليهم السلام دعوات إسلامية . أما الهيمنة بمعنى « الرقابة » فالقصد منها أن القرآن الكريم بكونه آخر الكتب الموحى بها ، وبكونه رقيبا على الكتب الأخرى يحدد الصحيح فيها من غير الصحيح ، وهو المعيار النقدى للتعرف على بقايا الوحى فى الكتب السابقة و تحديد ما لا ينتسب الى الوحى منها . والهيمنة بمعنى «الشهادة» تعنى أن القرآن الكريم شاهد على أن الكتب السابقة حق من عند الله . فما اتفق من مادتها يثبت أصلها الإلهى ويشهد على أنها كتب منزلة من عند الله سبحانه وتعالى ،وما لا يتفق مع القرآن الكريم فيها فهو الإنسانى ، والقرآن شاهد على انسانيته بما يرد فى هذه المادة الانسانية من تناقض وخلط . والتناقض والاختلاف فيها هو دليل الوضع الانسانى لأن

التناقض والاختلاف لا يمكن أن يكون من عند الله سبحانه تعالى . وقد عبَّر القرآن الكريم عن هذا المنهج النقدى بقوله تعالى : { **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا** } (النساء ٨٢).

اما الهيمنة بمعنى « الحفظ » فالقرآن الكريم أحاط بالكتب السابقة ، وعرَّف بها فى شكلها الإلهى الصحيح من خلال ما ورد فى القرآن الكريم من أخبار عن الديانات السابقة ومن نقد دينى وأخلاقى لما وقع فيه أهل الكتب السابقة من تغييرات أصابت الدين والأخلاق . فوضَّح القرآن الكريم الصحيح الذى أتى به الأنبياء والرسل السابقون عليهم السلام ، وبيَّن الزيف الذى وقع فيه أقوامهم ، والتغيير الذى أجروه على الاعتقاد الصحيح . وقد حافظ القرآن الكريم على المعتقدات الدينية الصحيحة للأديان السابقة بعد أن ضيَّع الانسان النصوص المقدسة التى وصلته عن طريق الأنبياء والرسل فحفظت بذلك المعتقدات على مستوى المعنى بعد أن ضاعت على مستوى النَّص .

والهيمنة بمعنى « الائتمان » تعنى أن القرآن الكريم أمين على الكتب السابقة ومؤتمن عليها من الضياع بما ورد فيه مما يدل عليها ، ويؤكد صحتها ، ويثبت وجودها ونزولها ، وكأن هذه الكتب السابقة أمانة فى عنق القرآن الكريم أدَّاها القرآن الكريم إلى اصحابها بعد نزول القرآن الكريم وفيه الكثير من صحيح هذه الكتب والأديان ، وليكون فى نفس الوقت الفرقان الفاصل بين الحق والباطل فيها ، بل إن الأمانة القرآنية هنا تتسع لتعرف أهل الكتب السابقة ليس بالصحيح فقط ولكن بالباطل أيضا الذى تسرَّب الى كتبهم مع الزمن وقبل تثبيت نصوصها ، وإن لم يمنع تثبيت النصوص من إجراء التغيير فى المعنى من خلال التفسيربعد أن صعب التغيير اللفظى .

وهكذا جمع مفهوم الهيمنة القرآنية على الكتب السابقة جميع العناصر الإيجابية فى حق الكتب السابقة وأديانها مدللا على وجودها ونزولها من عند الله سبحانه وتعالى ، ومصدرها الإلهى. وقد كان القرآن الكريم الرقيب عليها ، الحافظ لها ، الدال على الصحيح فيها ، المبين للباطل فيها ، والحاكم عليها والمؤتمن الأمين على مضامينها . ويلاحظ أن كل هذه

المعانى للهيمنة لا تحتوى على أية مفاهيم تخص السيطرة الدينية ، أو فرض السيادة على الكتب السابقة أو أديانها . فالإسلام فى تاريخه لم يمنع أهل الكتاب من استخدام كتبهم والعودة إليها ، ولم يجبرهم على قبول القرآن الكريم كبديل لها أو الدخول فى الإسلام عن غير اقتناع به . ولو حدث هذا لكانت هذه هى الهيمنة فى معنى السيادة والسيطرة .

ولكى يتضح مفهوم الهيمنة القرآنية على الكتب الأخرى نضيف الى المعانى السابقة الواردة فى كتب التفسير عند المسلمين بعض المعانى الأخرى الموضحة لهذا المفهوم . والمعنى الأول الذى نراه معبرا عن الهيمنة هو الاحتواء . فالقرآن الكريم احتوى الكتب السابقة ، أى عبّر عن كل اعتقاداتها ومفاهيمها الصحيحة الأصلية . والحقيقة أن الاحتواء كامن أصلا فى كون الإسلام دين البشرية منذ بدايتها ، وفى كون الكتب السابقة محتواة داخل الاسلام ، وكون رسالات الأنبياء والرسل السابقين عليهم السلام محتواة كذلك داخل الإسلام ، فالاسلام كدين واحدللبشرية منذ بدايتها إلى نهايتها أصبح يحتوى كل الرسالات السابقة ، والقرآن الكريم يحتوى كل الكتب المنزلة السابقة . هذا الاحتواء هو الذى أعطى للهيمنة دلالتها السابقة مثل التصديق والرقابة والشهادة والحفظ والائتمان . والاحتواء لم يتوقف عند حدود استيعاب الصحيح وحفظه بل احتوى أيضا التغيير الذى طرأ على الصحيح ، وعبّر عنه القرآن الكريم من خلال النقد الدينى والأخلاقى ، فالصحيح يُعرض عرضا مستقلا عن غير الصحيح ، كما يُعرض أحيانا فى مقابل غير الصحيح حتى يتضح الصحيح وغير الصحيح معا . ونضرب مثالا على ذلك بقوله تعالى : { ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد } (النساء ١٧١) .فهذا الجزء من الآية يحتوى على الأصل والتغيير الذى طرأ على الأصل و ويشير الى الصحيح فى مقابل غير الصحيح . وكذلك فى قوله تعالى : { وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء } (المائدة ٦٤) .وهكذا تحتوى الآية على توضيح للخطأ والصواب وللباطل والصحيح .

ويمكن فهم الهيمنة بمعنى الاحتواء فى ضوء عالمية الإسلام والقرآن وخصوصية الأديان وكتبها . فالعالمية على مستوى الدين والكتاب تعنى الاحتواء على كل الصحيح الذى ورد

فى الأديان السابقة وفى الكتب المنزلة السابقة ، والإضافة الى هذا الصحيح ما يحقق الكمال الدينى ويجعل من الإسلام كمال الدين، ومن القرآن الكريم الكتاب الحق الكامل . وخصوصية الأديان السابقة وكتبها تحتم عدم اكتمالها ونقصانها . فهى تحتوى على رسائل محدودة فى الزمان والمكان ، وتعالج أوضاعا دينية لأقوام بعينهم . وقد دخل مجموع هذه الرسائل المحدودة فى الإسلام لأنها جميعا دعوات للإسلام فى تاريخ الأنبياء عليهم السلام اكتملت واجتمعت كلها فى رسالة الإسلام الأخيرة .

ومن معانى الهيمنة أيضا الإحاطة بما ورد فى الكتب السابقة وفى الدعوات السابقة . والإحاطة صفة يتصف بها القرآن الكريم الذى لم يترك أمرا يخص الأديان السابقة إلا وأحاط به وأخبر عنه فى صورة مجملة لأن القرآن الكريم ليس كتابا فى تاريخ الأديان يصفها وصفا تفصيليا ، إنما هو يقدم نقدا عاما للأديان ورؤية إسلامية للصحيح منها والفاسد فيها . ويستخلص من تاريخ الأديان المواعظ والعبر والدروس الدينية . والإحاطة صفة أساسية فى القرآن الكريم استنادا إلى قوله تعالى : {ما فرطنا فى الكتاب من شئ} (الانعام ٣٨) . ومع عمومية هذه الصفة وانطباقها على كل شىء فإن تخصيصها فى مجال تاريخ الأديان أولى. فالقرآن الكريم، والإسلام بالتالى، أحاطا إحاطة كاملة وافية بكل الفكر الدينى السابق على ظهور الإسلام . وهى صفة ينفرد بها القرآن الكريم بين كل الكتب المقدسة للأديان . فهو يستعرض فى شكل إجمالى وموجز التاريخ الدينى للبشرية ناقدا لهذا التاريخ وموضحا لصحيحه من فاسده مقدما الإسلام كدين أساسى وأصلى للبشرية ، ومناديا بالعودة الى التوحيد الصحيح فى أبسط صوره ومعانيه مع الابتعاد عن التعقيدات اللاهوتية التى أضرت بالتوحيد ، وضيعت نقاءه وبساطته .

ومن معانى الهيمنة المهمة أيضا الكفاية، فهيمنة القرآن الكريم على الكتب السابقة تشير أيضا إلى كفاية ما ورد فى القرآن الكريم ، وإمكانية الاستغناء عن كل ما سبق أن ورد فى الكتب السابقة . فقد احتواها القرآن الكريم وأعطاها فى صورة صحيحة كاملة تعوّض النقص السابق ، وتبتعد عن الخلط واللبس الذين وقعا فيما سبق من الكتب . وكذلك الإسلام أيضا كدين فيه الكفاية من إشباع الحاجة الدينية الروحية للإنسان بما يحتويه من عقيدة صحيحة ،

ومفاهيم دينية ، وأحكام وتشريعات ، وشعائر وعبادات ، وأخلاقيات ومبادىء ، وقيم دينية. فالاحتواء والإحاطة بكل شىء فى أمور الدين جعلا من الإسلام الدين الكامل الكافى للعباد.

ويأتى مفهوم النسخ ليؤكد على كفاية القرآن الكريم والإسلام للبشرية . فالقرآن الكريم باحتوائه وإحاطته لكل شىء نسخ كل الكتب السابقة عليه حيث اشتمل على أصولها وعلى الصالح فيها ، وقدمها فى شكلها الصحيح السليم . والإسلام أيضا نسخ الديانات السابقة باحتوائه واحاطته لكل ما يلزم الانسان من الناحية الدينية وعلى الوجه الأكمل والأصح والأسلم . ورغم هذا الاعتقاد فى النسخ فإن الإسلام لم يتدخل لإجبار البشر على التخلى عن كتبهم وعقائدهم إنما قدَّم إليهم المعرفة الاسلامية بكتبهم وعقائدهم ، وضح لهم نقد الإسلام لها ، وموقفه منها ، وتركهم لعقولهم يختارون بين الصحيح والخاطىء وبين الكامل والناقص دون قهر أو تعسف ، وعلى أساس من التسامح الدينى وحرية الاعتقاد ،وعلى أساس من الاقتناع العقلى الخالص : { إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء} (القصص ٥٦) وكذلك قوله تعالى : { ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء} (البقرة ٢٧٢) .

ولعل من أهم معانى الهيمنة كذلك أن القرآن الكريم الجامع المانع لكل ما ورد فى الكتب السابقة (٢٢) . فقد جمع الصحيح ونصَّ على ما يوافق الإسلام وما ينتمى الى التوحيد الصحيح فيها كما منع القرآن الكريم الفاسد فى الكتب السابقة وذلك بتوضيحه والتصريح به ونقده والحضّ على تركه ، فأصبح جامعا للحق مانعا للباطل { قل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا } (الإسراء ٨١) . وهو الجامع للعقيدة الصحيحة والأحكام والتشريعات والعبادات الحقيقية ، والمانع لكل ما يفسد العقيدة . لذلك كان القرآن والإسلام كافيين للبشرية على مستوى الكتب وعلى مستوى الأديان بهذه الشمولية الجامعة المانعة .

وهكذا اجتمعت فى القرآن الكريم وفى الإسلام كل المواصفات المؤدية إلى الهيمنة الدينية دون فرض سيطرة ، أو ممارسة سيادة . فقد اجتمعت فيه صفات التصديق والرقابة والشهادة والحفظ والائتمان وكذلك صفات الاحتواء ، والاحاطة ، والكفاية ، والشمولية ، والجمع والمنع والنسخ .

ويجب أن نشير هنا الى أن مؤرخى الأديان والمستشرقين الدارسين للإسلام لم يفهموا معنى الهيمنة بل إنهم أسقطوها من حساباتهم رغم أن الموضوعية الدينية تستدعى إبراز رؤية الدين لنفسه وتحديده لموقفه من الأديان الأخرى . وقد بسَّط مؤرخو الأديان والمستشرقون المعالجة لعلاقة الإسلام ببقية الأديان ، وبخاصة علاقته بالأديان التوحيدية السابقة عليه ، تبسيطا شديدا لا يتناسب مع مكانة الإسلام فى تاريخ الأديان . فقد فهموا الإحاطة والاحتواء على أنها تشير الى تأثر إسلامى بالأديان السابقة عليه ، وأن الاحتواء ما هو إلا أخذ عن الأديان الأخرى وعن الكتب السابقة بالنسبة للقرآن الكريم . لذلك انشغلوا بموضوع التأثير ، وحاولوا رد الإسلام الى مصادر يهودية ومسيحية وعربية قديمة ، ورد القرآن الكريم الى مصادر توراتية وتلمودية وإنجيلية مستندين استنادا حرفيا الى قاعدة التشابه . فكلما وجدوا شيئا قرآنيا أو إسلاميا له مشابه فى اليهودية أو المسيحية أو غيرهما اعتبروا الإسلام متأثرا وناقلا من الأديان الأقدم والكتب الأسبق . وهذا هو بطبيعة الحال الطريق السهل البسيط أمام مؤرخ الأديان والمستشرق الذى يتجاهل طبيعة الإسلام وعلاقته الحقيقية بالأديان السابقة عليه عن عمد ، ويتمسك بنظرية التأثير والتأثر وهى من أهم معالم منهج النقد التاريخى المعتمد فى تاريخ الاستشراق الحديث وفى تاريخ الأديان . فالتشابه يعنى التأثر ومنطقيا التأثر يحدث من الدين السابق على الدين اللاحق .

وليس هنا مجال الرد على الاستشراق وتاريخ الأديان فيما يتعلق بنظرية التأثير و التأثر والتطبيق الحرفى لها فى مجال الإسلام وعلاقته بالأديان السابقة عليه . ونقول اختصارا إن الإسلام لا يعتبر نفسه دينا جديدا وهو الدين الوحيد الذى يقدم نظرية كاملة فى أصل الدين تقوم على كون التوحيد هو الأصل والأقدم فى تاريخ الأديان ، وتقوم على أن الإسلام دين البشرية منذ آدم عليه السلام . وداخل إطار شمولية الإسلام لتاريخ البشرية ظهرت الرسالات والأديان المختلفة وهى تقترب أو تبتعد عن التوحيد وعن جوهر الدين الذى تعبر عنه كلمة « إسلام » بمعنى الطاعة واستسلام إرادة المخلوق لإرادة الإله الواحد الخالق . وداخل تاريخ الإسلام منذ آدم عليه السلام وإلى ظهور الإسلام فى التاريخ لايوجد تأثير أو تأثر أو أخذ فنحن نتعامل مع دين واحد ، يتغير ويتبدل بفعل البشر مع مرور الزمن ، فيبتعد أو يقترب

من أصوله الأولى على مستوى التوحيد والإسلام بمعنى الطاعة السابقة الذكر . وتمثل اليهودية والمسيحية مرحلتين سابقتين فى تاريخ الإسلام مع الأخذ فى الاعتبار أن هذه المسميات مرفوضة لعدم تعبيرها عن حقيقة التوحيد والطاعة . وهاتان المرحلتان فى تاريخ الإسلام تحقق فيهما بعد وقرب نسبى من التوحيد والإسلام . وقد سبقتهما مراحل أنقى وأخلص على مستوى التوحيد والطاعة لعل أبرزها مرحلة دين ابراهيم عليه السلام والتى مع ظهور الإسلام فى التاريخ عاد إليها كقاعدة دينية صحيحة للتوحيد والطاعة فتجاوز اليهودية والمسيحية لتجاوزهما على التوحيد والطاعة ، وتمسك بدين ابراهيم عليه السلام كدين معبّر عن الفطرة الدينية السليمة ، والعقل الدينى السليم من خلال الالتزام بتوحيد دينى بسيط فطرى نقى وخالص وبرىء ، والالتزام بطاعة فطرية تلقائية بسيطة خالصة وطاهرة . وكان الأولى بالمستشرقين ومؤرخى الأديان أن يشغلوا أنفسهم بالانحراف الذى وقعت فيه اليهودية والمسيحية بالنسبة لدين ابراهيم عليه السلام وهو الدين الأصل لهما فى التاريخ . وقد أهملت اليهودية والمسيحية دين ابراهيم عليه السلام وخرجتا عليه وطورتا شكلا للتوحيد والطاعة لاتمتان بصلة الى الأصل الإبراهيمى . والدور الذى قام به الإسلام هو حفظ دين ابراهيم عليه السلام ، والعودة إليه ، ورفض كل التجاوزات اليهودية والمسيحية فى حق دين ابراهيم عليه السلام . وبدون الدخول فى تفاصيل هذه القضية نتساءل كيف يتأثر الإسلام بديانتين من أكثر الديانات التى نقدها الإسلام ووضح ما فيهما من تحريف فى العقائد ؟ وكيف يأخذ الإسلام مما يقر بتجاوزه وخروجه على التوحيد الصحيح والطاعة الصحيحة ؟ هناك بالتأكيد تناقض واضح فى دعاوى المستشرقين ومؤرخى الأديان وخروج على الموضوعية العلمية . والحقيقة المطلوبة من المستشرق الموضوعى ومن مؤرخ الأديان الموضوعى أن يفهم نظرية الهيمنة كما شرحناها حتى يعرف العلاقة الحقيقية بين الإسلام والديانتين السابقتين عليه . فالإسلام احتوى الصحيح فى هاتين الديانتين ، وفنّد غير الصحيح ، ومنع المسلمين من الوقوع فيه ، وأتى الإسلام جامعا مانعا شاملا وكافيا بحيث أنه أصبح فى غير حاجة دينية الى اليهودية والمسيحية . ويعطينا تاريخ الأديان أصدق الأدلة على عدم اعتماد الإسلام على اليهودية والمسيحية من خلال مقارنة بسيطة بينه وبينهما ليتضح أن الخلاف العقدى بين الإسلام وبين

اليهودية والمسيحية خلاف لايمكن تجاوزه أو التقريب فيه بينهما لأنه خلاف جوهرى . فهل تأثر الإسلام بالمسيحية فى تأليهها لعيسى عليه السلام ؟ هل أخذ عنها عقيدة التثليث ؟ هل استمد منها عقيدة المسيح المخلص ؟ هل أخذ منها مفهوم أصالة الخطيئة الإنسانية ؟ هل آمن الإسلام بصلب المسيح عليه السلام ؟ الإجابة التى لاينكرها المستشرق ومؤرخ الأديان هى بالنفى ... والسؤال ماذا تبقى فى المسيحية لكى يأخذه الإسلام ؟؟ وكذلك الوضع بالنسبة لليهودية . هل أخذ منها الإسلام توحيدها القومى ؟ هل أخذ منها خصوصية التوحيد وخصوصية الإله الواحد ؟ هل أخذ منها مفهومها العرقى للاختيار الإلهى لبنى اسرائيل ؟ هل أخذ منها عهودها العنصرية مع إلهها ؟ هل أخذ منها اعتقادها فى المسيح المخلص الذى لم يأت بعد ؟ والإجابة بالنفى . ولا نعلم ماذا يتبقى من اليهوديه والمسيحية لكى يتأثر به الاسلام . وهذه كلها تساؤلات منطقية وموضوعية حول موضوع التأثر والتأثير فى تاريخ الأديان .

٢ـ أدلة هيمنة القرآن والإسلام فى تاريخ الأديان

يشهد تاريخ الأديان على صحة الهيمنة القرآنية والإسلامية على الكتب السابقة ويعطى أدلة دامغة على هذا . ومن أهم هذه الأدلة :

أ ـ حدوث تأثير إسلامى فى معظم الأديان التى عرفها تاريخ الأديان . وهذا التأثير ناتج عن تفاعل الأديان الأخرى مع النزعة النقدية التصحيحية التى تبناها الإسلام للدلالة على هيمنته من ناحية ولتصحيح الأوضاع الدينية للبشرية من ناحية أخرى . وقد نتج هذا التفاعل مع الإسلام عن تمسك الإسلام بمبدأ التسامح الدينى وحرية الاعتقاد ، وقبول التعددية الدينية . والحقيقة أن الإسلام هو الدين الوحيد الذى تعاملت معه الأديان تعاملا مباشرا وذلك بظهوره وانتشاره فى قلب العالم القديم وانطلاقه من هذا القلب الى الشرق والغرب والشمال والجنوب ، واحتكاكه بكل الشعوب وكل الأديان ، وهو أمر لم يتحقق لدين آخر بما فى ذلك المسيحية ذاتها . وقد أدركت الشعوب والأديان أنها لم تفقد حريتها الدينية ، ولم تفقد استقلالها الدينى حيث ظلت أديانها تعيش الى جانب الإسلام وفى ظل حمايته الدينية . ولا يوجد دين

فى العالم وفَّر الحماية والرعاية للأديان الأخرى كما فعل الإسلام . وفى نفس الوقت لم يتوقف الإسلام عن التمسك بدور الرقيب والأمين والحافظ للأديان الآخرى وهى من ملامح الهيمنة المذكورة سابقا . فهو يصحح وينتقد الأوضاع الدينية للشعوب بدون تدخل ، ويترك الفرصة للعقل لكى يلعب دوره فى تحقيق التصحيح والتفاعل مع النقد الإسلامى . فالنقد عملية عقلية ضرورية لم يتنازل عنها الإسلام فى أى وقت من الأوقات ، ولكنه أدّاها داخل إطار من الاعتراف والتسامح والود مع أهل الأديان الأخرى وبدون إبداء الرغبة القسرية فى تحويل الشعوب عن أديانها . فالتحوّل من المنظور الإسلامى عملية فكرية عقلية تقوم على اكتساب المعرفة الدينية ، وتحليلها ونقدها ، وقبولها أو رفضها عن اقتناع كامل . وفى كلتا الحالتين الحقوق محفوظة والحرية الدينية ممنوحة ، والحماية الشرعية لأهل لأديان مكفولة .

إن كثيرا من عمليات الإصلاح الدينى والتصحيح التى أجرتها الأديان فى فكرها حدثت بتأثير إسلامى ومن خلال تفاعل مع النقد الأسلامى .ففى مجال الهيمنة القرآنية على الكتب السابقة تفاعل الغرب اليهودى والمسيحى مع النقد القرآنى والإسلامى بشكل مباشر أو غير مباشر . ولدينا على ذلك دليلان من تاريخ الأديان . الدليل الأول نستمده من الموقف المسيحى البروتستانتى من استخدام الكتاب المقدس حيث تمسكت البروتستانتية بحرية تداول الكتاب المقدس ، وتأمينه لجميع المؤمنين به ، وكسر احتكر رجال الدين لتفسيره واستخدامه . كما نادت البروتستانتية أيضا بضرورة العودة الى الأصول فأصبحت الأناجيل تمثل حجر الزاوية فى الفكر البروتستانتى الذى تسمّى أيضا بالفكر الإنجيلى إشارة الى تمسكه بالأصول ، وتجاوز كل التراث المسيحى الذى تطور بعد ذلك . وفى هذا المبدأ البروتستانتى تشابه مع الموقف الإسلامى من العودة الى الأصول كما تمثل فى تجاوز اليهودية والمسيحية والعودة الى دين ابراهيم عليه السلام . وكما ظهر أيضا فى جعل الكتاب متاحا لكل المسلمين ورفض أى احتكار للقرآن الكريم بواسطة فئة معينة ، وإعطاء المسلم حرية العودة الى القرآن الكريم وتفسيره وفهمه طالما توافرت فى المسلم شروط التفسير . وقد أخذ المذهب البروتستانتى كذلك بالحد من سلطة الكهنوت المسيطر على صلة المؤمن بربه ، وجعل هذه الصلة مباشرة بين الانسان والإله . والدليل الثانى الذى نقدمه من تاريخ الأديان وعلى مستوى هيمنة القرآن

الكريم التفاعل الذى تم من جانب علماء نقد الكتاب المقدس فى الغرب الذين أخضعوا الكتاب المقدس بعهديه الجديد والقديم للنقد العلمى المصدرى والنصى والدينى والتاريخى والأدبى واللغوى بعد أن قبلوا نظرية التدخل الإنسانى فى وضع مادة الكتاب المقدس . ومن المعروف أن هذه نظرية قرآنية فى الأصل رفضها علماء اليهود والنصارى على مر الزمان إلى أن أدى انتصار العقل فى الغرب الى الأخذ بها دون الاعتراف بمصدرها القرآنى . ولا تعوزنا الأدلة على التأثر بالنقد القرآنى والإسلامى للكتاب المقدس . فعلماء نقد الكتاب المقدس معظمهم كانوا مستشرقين دارسين للقرآن الكريم وللإسلام وعارفين بالنقد القرآنى والإسلامى ، وفاهمين للنظرية القرآنية الخاصة بالتحريف والتبديل فى الكتب المقدسة . ويأتى على رأس هؤلاء العلماء مؤسس مدرسة نقد الكتاب المقدس وهو المستشرق الألمانى يوليوس فلهاوزن (١٨٤٤ ـ ١٩١٨م) المتخصص فى الدراسات العربية والإسلامية (٤٦٢) .

أما الهيمنة على مستوى الإسلام فنرى من أدلة حدوثها فى تاريخ الأديان استجابة اليهودية والمسيحية للنقد الإسلامى، وإدخال الإصلاح على عقائدهما بدون الاعتراف بالتأثير الإسلامى وكأن الإصلاح استجابة لتطورات دينية ونقد من داخل اليهودية والمسيحية . والمراجع للحركات الإصلاحية فى اليهودية والتى أدت الى تطور فرق دينية يهودية مستقلة سيرى أن هذه الفرق تعكس رؤى اسلامية فى اليهودية وتعبر عن استجابة ضمنية للنقد الإسلامى . وبدون الدخول فى تفاصيل نشير الى معتقدات وفكر فرق السامريين والقرائين على وجه الخصوص فهى تعكس تأثيرا اسلاميا مباشرا . ونشير أيضا الى فكر الأرثوذكسية اليهودية التى تفاعلت مع الإسلام فى العصر الوسيط ، وأعاد علماؤها الكبار أمثال سعديا الفيومى وموسى بن ميمون بناء اليهودية وإعطائها نظاما دينيا واضحا ، وتحديد أركان الإيمان مقلدين للوضع الدينى فى الإسلام ، ومستفيدين من الخلفية الفكرية الإسلامية التى تبنوها وعاشوا فى أحضانها .

والتأثير الإسلامى لم يتوقف عند حدود اليهودية والمسيحية بل امتد الى ديانات شبه القارة الهندية وبخاصة الهندوسية البراهمانية والبوذية . فقد تفاعلت هذه الأديان مع النقد الإسلامى لها وللنظام الدينى الاجتماعى فيهما فظهرت فيهما حركات إصلاحية تعكس

تأثرابالنقد الإسلامى . ولاشك أن التواجد الإسلامى القوى فى شبه القارة الهندية وفى كثير من بلدان الشرق الأقصى كان له دوره الكبير فى عمليات التصحيح والإصلاح التى ظهرت فى الهندوسية والبوذية وغيرهما من ديانات الشرق الأقصى . وبالنسبة للوضع الدينى البدائى فى القارة الإفريقية فللإسلام دور عظيم فى القضاء على الوثنية البدائية ، والارتقاء بالتفكير الدينى فى إفريقيا . وقد كانت استجابة الأفارقة للإسلام أكبر وأعظم فتحولت القارة فى معظمها الى قارة إسلامية تفاعلا مع الإسلام واستجابة لنقده الدينى للوثنية والبدائية الدينية .

هذا التأثير الإسلامى فى كل العالم تقريبا دليل على صحة مبدأ الهيمنة القرآنية على الكتب الدينية السابقة والهيمنة الإسلامية على الأديان الآخرى . وهو تأثير يتم بشكل طبيعى وبدون قسر لتعبيره المباشر عن الفطرة والعقلانية فى التدين ، والرغبة فى الإصلاح بدون إجبار على التحول . وقد أصلحت كثير من الأديان نفسها مع المحافظة على شخصيتها الدينية واستقلالها الدينى وتحت الحماية الإسلامية فى الوقت الذى كانت فيه للمسلمين سيادة سياسية ، وبدون هذه الحماية فى أوقات ضعف المسلمين .

ب ـ ومن أدلة الهيمنة الإسلامية فى تاريخ الأديان وجود علاقة دينية عضوية للإسلام بالأديان الأخرى . فالعلاقة مع الإسلام ليست علاقة هامشية إنما هى علاقة احتواء وإحاطة ورقابة وتصحيح وحفظ وائتمان وكل المعانى الواردة فى معنى الهيمنة . لقد بنى الإسلام علاقته بالأديان على أساس دينى تشريعى . ولم يترك هذه العلاقة لتحددها وتشكلها الظروف التاريخية أو أهواء الملوك والحكام ، بل أقامها على أساس من الدين والشريعة . ولذلك نتج عن هذه الهيمنة حماية للأديان ورعاية لها . وحفاظ على حقوق أهلها . وقد أولى الإسلام أهل الأديان التوحيدية عناية خاصة بصفتهم على نوع من التوحيد الذى اتخذه الإسلام كعامل لتحديد درجة القرابة مع الإسلام ولتحديد نوع العلاقة . وكلما اقتربنا من التوحيد كانت العلاقة أقوى . وقد شجع الإسلام الاتجاه التوحيدى فى بعض الأديان التى لم تقم على أساس من التوحيد أو حتى على أساس من الألوهية كما هو الحال فى معظم ديانات الشرق الأقصى. ولا شك فى أن بعض التفكير فى الألوهية الذى ظهر مؤخرا فى هذه الأديان كان بتأثير من الإسلام حيث أنها

فى الأصل ديانات طبيعة ووجود ، وليست ديانات ألوهية . والتوحيد الذى يرونه هو وحدة للوجود يتم فيها فناء الإنسان فى الروح الكونية ، أو فى الوجود كنوع من الاتحاد مع الوجود . ولم يتخذ الإسلام موقفا سلبيا من الأديان المخالفة . فقد تسامح معها ، وتعامل مع شعوبها ، وقدّم نفسه إليها بوسائل سلمية من خلال حثها على استخدام العقل وتغيير نفسها بنفسها .

وقد تمخضت هذه العلاقة العضوية بين الإسلام والأديان عن تأثير إسلامى فى كل الأديان وعن فضل له فى تطوير الأديان لنفسها ومساعدتها على اتخاذ مواقف دينية أكثر عقلانية . وقد قامت هذه العلاقة العضوية بين الإسلام والأديان على أساس قوى من قبول الصحيح ورفض غير الصحيح مما يعطى لهذه الأديان ثقة فى اعتقاداتها الصحيحة ، ويعطيها دافعا الى تغيير غير الصحيح منها . وهى علاقة قائمة على أساس الوفاق لا الصراع . فالإسلام لا يعترف بالصراع الدينى انطلاقا من مبدأ وحدة الدين واعتبار التوحيد أساس وأصل الدين ، وأن التعدد والشرك خروج على التوحيد يمكن تداركه بالعقل ، وبالتصحيح المستمر الناتج عن النقد المستمر . ولذلك لم يتوقف الإسلام عن النقد ، ولم تتوقف الأديان عن تصحيحها لنفسها سواءً اعترفت بفضل الإسلام عليها أو أقرّت بالإصلاح نتيجة لنقد داخلى .

هذه العلاقة العضوية بين الإسلام والأديان الأخرى جعلت الإسلام أكثر ايجابية من أى دين آخر فى علاقته بالأديان الأخرى . فهو أكثر اعترافا بالأديان الأخرى وتسامحا معها ، وتصديقا للصحيح فيها ، بل وقبولا للصحيح واعتباره من الإسلام . والإسلام أيضا أكثر الأديان نقدا وتصحيحا للأديان الأخرى ، وحفاظا عليها ورقابة لها . وقد جمع الإسلام فى بنيته إيجابيات الأديان الأخرى . ولكل ما هو صحيح فيها متخلصا من كل سلبياتها فى عملية لا علاقة لها بالتلفيق إنما ترتبط بهذه الصفة العضوية للعلاقة بالأديان . وهى صفة تعود الى الاعتقاد الاسلامى فى وحدة الدين ، وكون الإسلام

دين البشرية منذ بدايتها ، والإسلام يساعدها من خلال علاقته بها على العودة الى أصولها الأولى .

رابعا: جوهر الإسلام

اهتم تاريخ الأديان بموضوع التجربة أو الخبرة الدينية ، وتحديد جوهر الأديان وما يميز كل دين عن الآخر من حيث طبيعته وجوهره . وفى الوقت الذى قطع فيه علم تاريخ الأديان شوطا كبيرا وناجحا فى هذا المجال بالنسبة لمعظم أديان العالم فقد فشل حتى الآن فى الوصول الى رؤية متعمقة موضوعية لطبيعة الخبرة الدينية فى الإسلام ، وفى تحديد جوهر الإسلام تحديدا دقيقا ، هذا رغم أن الإسلام أقرب أديان العالم الى العقلية الدينية الغربية يهودية كانت أو مسيحية ، وبالتأكيد فهناك عوامل غير علمية مؤثرة على المستشرقين ومؤرخى الأديان المتخصصين فى الإسلام تمنعهم من المعالجة السليمة والتناول العلمى للإسلام رغم قرب الإسلام من اليهودية والمسيحية وانتمائه الى نفس المجموعة الدينية ، ورغم تقارب اللغة الدينية فى الإسلام من لغة اليهودية والمسيحية، والقدرة على فهم الدين من خلال وحدة اللغة الدينية القائمة على أساس التوحيد ، وصعوبة اللغة الدينية فى ديانات الشرق الأقصى وغرابتها بالنسبة لأديان التوحيد . وقد عبَّر عالم الأديان الدكتور اسماعيل الفاروقى عن وضع الإسلام الغريب فى دراسات تاريخ الأديان بقوله : « لا عجب أن الإسلام هو الدين الذى له أكبر عدد من الأعداء وبالتالى فهو أكثر الأديان بعدا عن الفهم . فلمدة أربعة عشر قرنا انشغل غير المسلمين بدراسة الإسلام فقط من أجل محاربته . وفى حالة غياب هذا الدافع فإن الدراسة الغربية للإسلام ظلت علمية وعملية إلى حد فقدان معانى الورع والأخلاق والاحساس بالجمال التى تكوّن التدين الإسلامى . ولم يكن الإسلام أبدا هدفا للدراسة الموضوعية غير المتعصبة لتاريخ هذا العلم الدينى والذى يهدف عادة الى فهم التدين فى لحظات الفعل والحركة والتعبير ولحظات النمو والاكتمال . ولم يكن مؤرخو الأديان غير مهتمين فقط بمتابعة هذا ولكن علمهم لم يُطوِّر بعد الأدوات المنهجية الضرورية لهذا العمل . ولا يمكن القول بأن تعليق العالِم لمقولاته الدينية والثقافية وتوظيف كل إمكاناته لكى تتجدد بواسطة المادة الدينية تحت الفحص والبحث والذى يعد نقطة انطلاق المدرسة الظاهراتية فى الدراسة المقارنة ...... لا

يمكن القول بأن هذه الأمور قد تحققت في أى من الأعمال ذات الأهمية الدائمة فى حقل الإسلاميات » (٢٧).

إن جوهر الإسلام ومعناه يؤخذان من إسمه . وهذه سمة ليست موجودة فى مسميات الأديان الأخرى إذ لايوجد دين يشير إسمه الى جوهره ومعناه سوى الإسلام . فالأديان الأخرى استمدت مسمياتها من عوامل آخرى شخصية أو عرقية أو جغرافية فى بعض الأحيان . فاليهودية سميت باليهودية نسبة الى إقليم « يهوذا » الواقع جنوب فلسطين حسب المسميات التوراتية . ويعود اسم الإقليم نفسه الى شخص يهوذا بن يعقوب عليه السلام والذى يرأس سبط يهوذا أحد أسباط بنى اسرائيل ، وسواء أكانت النسبة إلى مكان أو الى شخص فكلاهما لايعطى مضمونا للتسمية ، ولا يشير الى جوهر دينى . وكذلك الحال بالنسبة للمسيحية فالتسمية نسبة إلى المسيح عليه السلام أى نسبة إلى شخص ، وفى التسمية « نصرانية » نجد الإشارة الى بلدة الناصرة التى نشأ فيها عيسى عليه السلام وهناك من ينسبها الى أنصار عيسى عليه السلام أى الحواريين . وقد ورد فى القرآن الكريم قوله تعالى : { فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ} (آل عمران ٥٢) . وأما التسمية « عيسوية » فهى نسبة الدين كذلك الى شخص عيسى عليه السلام . وفى كل هذه الأسماء المختلفة للمسيحية لانجد الاسم يشير الى معنى الدين وجوهره . وكذلك الحال فى تسمية « الهندوسية » فهى نسبة الى بلد هو الهند ، والبوذية نسبة إلى شخص البوذا مؤسس البوذية ، والكونفوشيوسية نسبة إلى الحكيم الصينى كونفوشيوس . والتاوية نسبة إلى التاو بمعنى « الطريقة » أو « المحور » أو « أساس الوجود » وكلها لا تشير الى جوهر الدين أو إلى معنى دينى . والشنتوية نسبة الى شنتو بمعنى « طريق المطلق » أو « طريق الآلهة » وهى أيضا تسمية لا تدل على معنى أو جوهر . أما مجموعة الديانات التاريخية المرتبطة بالحضارات الكبرى فى الشرق الأدنى القديم فكلها منسوبة إلى شعوبها أو الى أقاليمها مثل الديانة المصرية القديمة أو ديانة المصريين ، ومثل ديانة الآشوريين والبابليين أو الديانة الآشورية والبابلية ، ومثل الديانة الكنعانية أو الفينيقية أو العبرية ، أو العربية ، أو اليونانية ، أو الفارسية ، أو الرومانية . وكلها تشير الى الشعوب

والأقاليم ولا تحمل أية دلالة دينية ، أو معنى دينى يميز هذه الأديان عن بعضها البعض ، وهكذا باستعراض أديان العالم كلها قديمها وحديثها لا نجد دينا يحمل اسمه دلالة دينية أو معنى دينيا . وينطبق هذا أيضا على الفرق الدينية الكبرى فى الأديان مثل فرق اليهودية كالفريسيين ، والصدوقيين ، والاسينيين ،والسامريين ، والقرائين ، والفرق الحديثة مثل الأورثوذكسية والإصلاحية والمحافظة ، والأورثوذكسية الجديدة فجميعها تعود الى أسماء أشخاص أو جماعات أو تعبر عن اتجاه دينى مثل الاتجاه المحافظ أو الإصلاحى أو غير ذلك . وينطبق نفس الشىء على فرق المسيحية فالأورثوذكسية تعنى « الأصلية » ، والكاثوليكية تعنى « الجامعة » والبروتستانتية تعنى « المعارضة » هكذا بدون أية دلالة دينية واضحة تعبر عن جوهر الدين .

الإسلام هو الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة فى تاريخ الأديان. فالإسلام لم ينسب الى شخص ، ولم ينسب إلى مكان أو الى جماعة ، أو قوم أو شعب . لقد عبر الإسلام فى مسماه عن معنى دينى هو جوهر الدين ليس فى الإسلام فقط ولكن فى كل الأديان توحيدية كانت أو غير توحيدية . وجوهر الدين هو تسليم الإنسان وخضوعه لإرادة الإله الواحد ، واستسلام الإرادة الإنسانية للمشيئة الإلهية . وبالنسبة للأديان غير التوحيدية جوهر الدين هو خضوع الإنسان لإرادة عليا خارجة عن إرادته مثل قوة الوجود ، أو الكون ، أو الطبيعة ، أو الطريقة ، أو غير ذلك من المسميات التى استخدمتها هذه الأديان للتعبير عن علاقة الإنسان بها . وبالنسبة للإسلام فمعناه إعلان واستسلام وخضوع الإرادة الإنسانية لإرادة الله سبحانه وتعالى . وقد أراد الإسلام أن يكون هذا الإسم علما على التجربة أو الخبرة الدينية للإنسان منذ بداية البشرية بإعلان وخضوع الإنسان لله سبحانه وتعالى ، أما الخضوع والاستسلام للإرادات والمشيئات الأخرى طبيعية كانت أو بشرية فإنها تحريف لموضع العبادة وهو الله سبحانه وتعالى ، والإبقاء على عملية الخضوع . وتاريخ الوحى هو فى الحقيقة تاريخ محاولات العودة بالإنسان من إعلان الخضوع للقوى الأخرى وإعلان الخضوع والعبادة لله الخالق فقط . وهذا الجوهر أو المعنى الدينى الذى عبّر عنه الإسلام فى مسمّاه صالح للتجربة الدينية للإنسان

عموما بل هو يتفق اتفاقا تاما مع التعريف الذى أعطاه مؤرخو الأديان للدين . فالدين هو « علاقة بين الإنسان وقوة عظمى عليا يعتقد فيها ويعتمد عليها » (٢٨) . وقد عرّفه شلاير ماخر بأنه « الشعور بالاعتماد المطلق » (٢٩) . ويحمل الإسم «إسلام » معانى خضوع إرادة الإنسان لله سبحانه وتعالى ويحمل أيضا معانى التوكل والاعتماد على الله سبحانه وتعالى .

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه وهى أن معظم مؤرخى الأديان ومعظم المستشرقين حاولوا تجنب استخدام الإسم « إسلام » علما على الإسلام ، وبحثوا له عن مسميات أخرى تندرج تحت نظريتهم العلمية الخاصة بأن لكل دين واضعا أو مؤسسا ، وأن لكل دين نشأة فى زمان ومكان وتطور ، وبالتالى فأسماء الأديان تعبر عن هذه النشأة والتطور وتشير الى الواضع أو المؤسس . ولأن الإسلام لا يخضع لهذه النظرية فقد أسقطوها عليه إسقاطا فى محاولة غير موضوعية لتغيير إسم « الإسلام » إلى أى أسم آخر تنطبق عليه النظرية وشروطها . فنسبوا الإسلام غالبا إلى محمد ﷺ باعتباره عندهم واضع الدين الإسلامى ومؤسسه وتعبيرا عن عدم اعترافهم بالوحى وباستقلالية الإسلام عن الأديان الأخرى . ولذلك سُمىّ الإسلام « المحمدية » أو « دين محمد » بنسبته الى الرسول ﷺ واعتباره مؤسس الإسلام (٣٠) . وقد سمى الإسلام أيضا « دين العرب » نسبة الى القوم أو الشعب الذين ظهر فيهم الإسلام ، وسُمىّ كذلك « دين بلاد العرب » أو « دين شبه الجزيرة العربية » وذلك بنسبته إلى المكان الذى ظهر فيه . وتفننوا فى البحث عن أسباب تاريخية إنسانية بيئية لظهور الإسلام ، وكثرت التعليلات والتبريرات المادية لظهور الإسلام . وكلها محاولات يائسة للهروب من التسمية التى اختارها الله سبحانه وتعالى لدينه الذى ارتضاه لخلقه . وهى التسمية المعبرة عن طبيعة العلاقة بين الإنسان والله سبحانه وتعالى والمشيرة أيضا إلى جوهر الدين بكونه معبرا عن الطاعة لله الخالق .

وللاسم «الإسلام » عدة دلالات دينية ذات صلة وثيقة بجوهر الدين وأولها الطاعة التى هى الترجمة الفعلية لاستسلام إرادة الإنسان لإرادة الله سبحانه وتعالى . والطاعة هى لب التجربة الدينية للإنسان وقلبها . ولذلك عرّف الشهرستانى الدين بأنه الطاعة والانقياد . وعرّف الإنسان المتدين بأنه الإنسان المسلم المطيع لأوامر الله ونواهيه (٣١) . وكل الصفات التى يتصف بها الإنسان المتدين تعود بأصلها الى الطاعة . وبدون الطاعة لا تقوم للدين قائمة

ولذلك نجد الأديان تبنى نفسها حول مفهوم الطاعة فى مقابل المعصية . وفى الديانات التوحيدية يرتبط بمفهوم الطاعة عقيدة الثواب والعقاب والجنة كمأوى وثواب للمطيعين والنار كمأوى للعصاة . وتترجم ديانات الشرق الأقصى غير التوحيدية هذه المفاهيم فى صورة تناسب طبيعتها الدينية وإن لم تتحدث بشكل مباشر عن طاعة ومعصية وثواب وعقاب . وبالإضافة الى دلالة التسمية « إسلام » على « الطاعة » المنبثقة عن استسلام الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية فإن التسمية لها دلالة دينية أخرى مهمة فى تحديد طبيعة الإسلام وهى دلالتها على وحدة الدين . وهى دلالة ليست متوفرة فى أسماء الأديان الأخرى . فالدين بمعنى خضوع إرادة الإنسان لإرادة الله قديم وليس مرتبطا بظهور الإسلام فى التاريخ . والتجربة الدينية الإسلامية إذن ليست جديدة أو مرتبطة بالمسلمين المنتمين إلى الاسلام فى التاريخ . فالإسلام بهذا المعنى هو دين البشرية كما عبر عنه تاريخ الأنبياء والرسل عليهم السلام ، وكما عبر عنه الوحى الإلهى فى الزمان والمكان ، ومن هنا تأتى تسمية كل الذين أخضعوا إرادتهم لله سبحانه وتعالى فى التاريخ الماضى بالمسلمين فى القرآن الكريم . ومن هنا فالتسمية تعبر عن التجربة الدينية العامة للبشرية باعتبار أن الإسلام دين البشرية .

ويرتبط بالتسمية « إسلام » أيضا دلالتها على الألوهية . فالصلة التى تربط الإنسان بقوة عليا والخضوع المعلن لهذه القوة هى صلة بالله وليست صلة بقوة غير محدودة كما هو الحال فى التجارب الدينية خارج دائرة ديانات التوحيد . والحقيقة أن هذه الديانات لا تعرف فكرة الخضوع الإنسانى لأن المعبود غير محدود الهوية فهو الطبيعة ، أو الكون ، أو الوجود ، أو أى شىء آخر ، بينما حددت ديانات التوحيد المعبود فى أنه الذات الإلهية . ولهذا فالعلاقة بين الإنسان والله تتصف بالمباشرة ، كما تتصف بالخضوع والطاعة لأن الذات الإلهية صاحبة إرادة ومشيئة ، والإنسان صاحب إرادة ، والتدين هو فى إخضاع الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية . فالألوهية دلالة أساسية من دلالات التسمية « الإسلام » فالتسمية لا تشير الى استسلام أو خضوع لأية إرادة أخرى غير إرادة الله سبحانه وتعالى ، ولذلك فالكلمة لاتستخدم فى معنى الخضوع لإرادات أخرى انسانية أو طبيعية كونية .

ومن ناحية أخرى فإن التسمية « الإسلام » لها أيضا دلالتها على التوحيد . فالألوهية ليست تعددية أو ثنائية بل هى ألوهية وحدانية . والخضوع المستنبط من كلمة إسلام ليس خضوعا لعدد من الآلهة وذلك لتعدد الإرادات فى هذه الحالة وتعدد الخضوع فى نفس الوقت بتعدد الآلهة . وبهذا لن يكون الإسلام واحدا بل يكون عدة أنواع من الإسلام يتعدد فيها الولاء الإنسانى وتتعدد فيها الطاعات . وفى هذا يقول القرآن الكريم { مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ}(المؤمنون ٩١) . كما أن الألوهية ليست ثنائية لنفس السبب السابق : { وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ } (النحل ٥١) .فالتوحيد هو الأصل فى التدين . وبهذا يتحقق فى معنى « الإسلام » عدة دلالات تخص الإسلام دون غيره وهى دلالات الخضوع والا ستسلام للإرادة الإلهية ، وإعلان ذلك عن طريق الطاعة الإنسانية للأوامر والنواهى الإلهية ، وأن الطاعة الإنسانية للألوهية ، وأن الألوهية توحيدية ، وليست تعددية أو ثنائية، وأن الألوهية ذات خالقة وليست قوة طبيعية ، أو كونية ، أو إنسانية. وبهذا تصبح التسمية « إسلام » دالة على التجربة الدينية الإسلامية العامة منذ بداية الخليقة ومتمثلة بشكل محدود فى التجربة الدينية اليهودية المسيحية ، وبشكل كامل فى الإسلام الذى احتوى التجارب الدينية فى التوحيد السابق عليه ، وخلصها من العناصر غير التوحيدية ، متجاوزا الإضافات اليهودية والمسيحية الغريبة على طبيعة التجربة أو الخبرة الدينية التوحيدية ، وعائدا الى الصيغة الفطرية البسيطة النقية لهذه الخبرة الدينية ، وليس غريبا أن يصف القرآن الكريم ابراهيم عليه السلام بأنه أول من سمى المسلمين بالمسلمين وذلك لتحقق عناصر الخبرة الدينية السابقة الذكر فى دينه ودعوته .

خامسا: طبيعة التجربة الدينية فى الإسلام

بعد بيان جوهر الإسلام ننتقل إلى الحديث عن طبيعة الخبرة أو التجربة الدينية فى الإسلام ، والمقصود بالخبرة الدينية التعرف على المعانى والدلالات والمشاعر والأحاسيس الدينية التى تسيطر على الإنسان وهو فى حالة ممارسة دينه . ومعنى هذا أن الفعل الدينى يتكون من مظهر خارجي يتخذ شكل الطقوس والشعائر والفروض والواجبات الدينية ، والأحكام والتشريعات. التى يقوم الإنسان المتدين بأدائها، كما يأخذ الفعل الدينى مظهرا داخليا يعكس المعانى والدلالات والرموز المتضمنة فى الطقوس والشعائر والفروض والواجبات والأحكام والتشريعات، وكما يقول نينيان سمارت إن التجربة الدينية تتمثل فى انصهار أو مزج المظاهر الخارجية للدين بالمعانى الداخلية (٣٢) ومن الطبيعى أن تتبلور التجربة الدينية من خلال هذا الصهر أو المزج لأنه بدون هذا الصهر يصبح الفعل الدينى فى مظهره الخارجي خاليا من الشعور الدينى ، ويصبح الطقس الدينى مجرد مجموعة أفعال وأقوال لا تترجم إلى معانى ودلالات ومشاعر فى نفسية الإنسان المتدين وهو فى حالة ممارسة لإحدى الشعائر أو الفروض الدينية . وهذا الأمر نفسه يجعل دراسة التجربة الدينية فى جانبها الشعورى دراسة صعبة على الأجنبى على الدين المدروس لأنه يفقد الإحساس الدينى المصاحب للشكل الخارجى للطقس أو الشعيرة ، وفى الوقت الذى ينجح فيه نسبيا فى وصف الفعل الدينى فى مظهره الخارجى يندر نجاحه فى فهم المعنى الداخلى والشعور المسيطر على المتدين التابع لدين آخر ، ولا تزال هذه المشكلة تؤرق مؤرخى الأديان لأنها تتطلب مجهودا ذهنيا فائقا ، كما تتطلب نوعا من المعايشة للدين الأجنبى قد تصل إلى حد التحول إلى دين آخر من أجل فهمه داخليا . وقد طبق بعض مؤرخى الأديان مبدأ المعايشة والتحول ، وحقق بعضهم نجاحا نسبيا فى مجال الوصف الداخلى للشعور الدينى . ومع ذلك تظل هذه معضلة علم تاريخ الأديان الأساسية لأن مبدأ المعايشة لا يقدر عليه إلا قلة ، أما مبدأ التحول فلايجرؤ عليه إلا أفراد نادرون فى مجال تاريخ الأديان .

وبالنسبة إلى طبيعة التجربة الدينية فى الإسلام فهى مرتبطة أساسا بجوهر الإسلام كدين .

كان تعريف المتدين فى الإسلام بأنه المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب فى الدنيا والآخرة. وهذا هو نفسه وجه التفرقة بين التجربة الدينية وما يسمى «التجربة الفلسفية »، فالطاعة لا يعمل بها عند الفلاسفة لأن المستبد برأيه محدث مبتدع حسب تعريف الشهرستانى : { إن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى أهل الديانات ، وإلى أهل الأهواء، الإنسان إذا عقد عقدا أو قال قولا ، فإما أن يكون فيه مستفيدا من غيره أو مستبدا برأيه ، فالمستفيد من غيره مسلم مطيع ، والدين هو الطاعة والمسلم المطيع هو المتدين ، والمستبد محدث مبتدع . فالمستبدون بالرأى مطلقا هم منكرو النبوات ، مثل الفلاسفة والصابئة والبراهمة ، وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية ، بل يضعون حدودا عقلية ، حتى يمكنهم التعايش عليها ، والمستفيدون هم القائلون بالنبوات ، ومن قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية ولا ينعكس » (٣٣). فالدين نوع من المعرفة العقلية المستمدة من الغير يستجيب لها الإنسان إما بالطاعة لمضمونها أو بعدم الطاعة . الدين معرفة تتطلب طاعة وانقياد ، والعناصر الثلاثة تكون بنية التجربة الدينية فى الإسلام . فالمعرفة الدينية جملة ما أتى بها الوحى الإلهى من عقائد ومفاهيم دينية يستجيب لها المسلم من خلال الطاعة وهى الأساس فى التدين ، وهى طاعة نظرية وعملية تشمل على القبول العقلى لمادة الدين ومحتوياته ، والتطبيق العملى له فى حياة الإنسان . فالدين معرفة تستلزم فعلا يستوجب الحساب والجزاء ، والانقياد تعبير اجتماعى يستخدمه الشهرستانى كنتيجة للطاعة ويرمز إلى التبعية الدينية من مجموع المسلمين المطيعين والمكونين لمجتمع التابعين (٣٤) .

١ - مراحل التجربة الدينية فى الإسلام :

تنقسم تجربة المسلم وخبرته الدينية إلى عدة مراحل قد تكتمل جميعها فيصبح المسلم صاحب تجربة دينية متكاملة ، أو لا تكتمل فتصبح تجربة دينية منتقصة أو أقل فى درجة دينيتها ، وهذه المراحل تعبر عن واقع دينى مشاهد فى حياة المسلمين كما تعبر أيضا عن طموح دينى يدفع الإنسان المسلم إلى الرفع من تجربته الدينية والانتقال بها من مرحلة دينية إلى مرحلة أخرى تالية حتى يحقق كمال التجربة ، كما أنها أيضا معيار أو مقياس لقياس

درجة التدين عند الإنسان على المستوى الفردى أو الجماعى ، ومعرفة مستوى الالتزام الدينى عند الإنسان فى علاقته بالله وبالمجتمع المسلم .

ويمر تطور التجربة الدينية عند المسلم بمراحل الإسلام والإيمان والإحسان :

أ - الإسلام : أما مرحلة الإسلام فهى أولى مراحل التجربة الدينية عند المسلم وهى كذلك أولى مراحل الانقياد والالتزام الدينى ، ولذلك يطلق عليها الشهرستانى اسم « المبدأ » [٣٥] بمعنى أنها بداية الخبرة الدينية بما تحتويه من طاعة وانقياد ، ومرحلة الإسلام تعنى الخضوع والاستسلام للإرادة الإلهية ، وقبول الدين عن طواعية والتعبير عن هذا القبول بالخضوع والاستسلام . وقد يأخذ هذا القبول بالخضوع والاستسلام شكلا ظاهريا فهو إعلان الإسلام علانية . ومتطلبات هذه المرحلة فى التجربة الدينية إعلان الشهادة أى قبول الوحدانية والنبوة بقول شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . هذه هى المتطلبات النظرية الدينية المجردة . أما المتطلبات العملية فهى تتمثل فى أداء الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد ، وفيما عدا الشهادة التى هى بمثابة إعلان عن الإسلام يلاحظ أن بقية المتطلبات تتعلق بالعبادات لأنها من الناحية الظاهرية والشكلية هى التى تفرق المسلم عن غير المسلم فى هذه المرحلة الأولى من مراحل التجربة الدينية . وهى مرحلة الخضوع الفردى [٣٦] أى أنها مرحلة شخصية بحتة يعلن فيها الإنسان الشهادة ويقوم بأداء الفروض الدينية المطلوبة والتركيز هنا على الإعلان الظاهرى بنطق الكلمة وأداء الفروض الدينية .

ب - الإيمان : أما المرحلة الثانية من مراحل التجربة فهى مرحلة الإيمان وهى مرحلة الانتقال من الإعلان الظاهرى بقبول الإسلام فى النطق بالشهادة وأداء الفروض التى تحدد المسلم شكلا وظاهرا .. إلى مرحلة الإيمان وهى مرحلة العمل ، أو مرحلة التقوى تفرقة لها عن المرحلة الأولى . ويسميها الشهرستانى أيضا « الوسط » [٣٧] فهى وسط بين الإسلام أول مراحل التجربة الدينية والإحسان أعلى مراحل هذه التجربة . أما تسميتها بالعمل فالقصد هو أنها انتقال من مرحلة القبول الظاهرى للإسلام إلى مرحلة العمل به فيصبح الإنسان مؤمنا بما قبله ظاهريا وشكلا فى المرحلة الأولى . فالإسلام الظاهر قد لا يعنى الإيمان الفعلى . وفى هذا

يقول القرآن الكريم { قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم } { الحجرات ١٤ } . ويشرح الشهرستانى الفرق بين الإيمان والإسلام ، فى أن الإسلام هو «الاستسلام الظاهرى ويشترك فيه المؤمن والمنافق »[٣٨] ففى مرحلة الإسلام لا يمكن التفرقة بين الذى يؤدى الفروض الدينية عن إيمان وبين من يؤديها نفاقا إذ لا فرق من حيث الشكل ، فالإيمان فى القلب .

ومن المتطلبات الدينية فى مرحلة الإيمان إضافة إلى ما ورد من متطلبات مرحلة الإسلام ، الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، والبعث والجنة والنار، والحساب والميزان ، وجميعها مفاهيم نظرية ومعتقدات مكملة ومعمقة لمعتقدات المرحلة الأولى وفروضها . فالتركيز فى مرحلة الإسلام على الفروض الدينية بينما التركيز فى المرحلة الثانية على المعتقدات التى تثبِّت الفروض وتعمقها وتنقلها من البعد الشكلى المعلن إلى البعد القلبى الإيمانى .

جـ - الإحسان :

والمرحلة الأخيرة فى تجربة المسلم وخبرته الدينية هى مرحلة الإحسان ، ويسميها الشهرستانى «الكمال» [٣٩] أى هى كمال التدين وتمامه وأكمل أشكال الالتزام الدينى . وهى مرحلة القدرة على التذوق الدينى والحياة به ، والانشغال به بكل قدرات الإنسان ومشاعره[٤٠] والإحسان هو مرحلة انصهار متطلبات المرحلتين الأولى والثانية واتخاذهما شكلا إجتماعيا وبعدا جماعيا إذ تغلب الصفة الشخصية الفردية على المرحلة الأولى ، وتنزوى تدريجيا بداية من المرحلة الثانية لتختفى فى الإحسان ، وهو ترجمة للدين فى المجتمع ، وفيه تأكيد على البعد الاجتماعى للدين ، بل هو الدين فى مجال العمل والتطبيق ، وإذا كانت المرحلتان الأولى والثانية معبرتين عن علاقة الإنسان بالله فإن المرحلة الثالثة فيها انعكاس لهذه العلاقة فى المجتمع ، فالإحسان هو غاية الطاعة وهدفها الأخير ، كما يعنى الإحسان خشية الله وتقواه ، ومراقبته فى كل شئ .

وقد عرَّف الحديث النبوى الإحسان بأنه«أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك»[٤١]، والإحسان عملية صهر اجتماعى للتجربة الدينية وفيها تتبلور وتتعمق كل مراحل

التجربة الدينية . فإذا كانت المرحلة الأولى هى مرحلة إعلان الإسلام الظاهرى ، والمرحلة الثانية تحول الإسلام الظاهرى إلى إسلام داخلى مقره القلب ، فإن المرحلة الثالثة هى مرحلة صهر الإسلام الظاهرى والداخلى لتنتج حالة من التدين يتحول فيها الإسلام الداخلى وهو الإيمان إلى إتخاذ شكل ظاهرى جديد لا يشترك فيه المؤمن والمنافق كما حدث فى المرحلة الأولى ، ولكن يأخذ الإيمان عمقا اجتماعيا فيتحول إلى إحسان ينعكس فى المجتمع وكأن الشكل الظاهرى فى « الإسلام » قد عاد من جديد ولكن فى حالة انصهار لا يشوبها نفاق ، لأنها مرحلة مراقبة المتدين لله ، ومرحلة ورع وخشية وتقوى حقيقية ، إنها أقصى مراحل الطاعة وبالتالى فهى ذروة التجربة الدينية عند المسلم .

ويلاحظ أنه مع تطور التجربة الدينية عند المسلم تم استخدام مصطلح « إسلام » على مستويين : المستوى الأول هو المستوى الشكلى للدين ، وهو ما يفرق المسلم من غير المسلم ، ولكن لا يفرق بين المسلم المؤمن والمسلم المنافق لاشتراكهما فى هذه المرحلة التى لم يتجاوز فيها الإسلام المرحلة الشكلية الظاهرية إلى مرحلة الإيمان .

أما المستوى الثانى لاستخدام مصطلح « الإسلام » فهو المستوى الذى يعنى فيه الإسلام الدين من خلال التدين الكامل والوفاء بمتطلبات المراحل الثلاث فحينئذ يصبح المتدين مسلما بمعنى الإسلام لله أى الخضوع التام القلبى والشكلى والفعلى . فالشكل يشير إلى المرحلة الأولى، والقلب يشير إلى المرحلة الثانية ،والفعل يشير إلى المرحلة الثالثة ، وحين يجمع الإنسان بين كل أشكال الطاعة لله من الطاعة الشكلية والظاهرية فى المرحلة الأولى إلى الطاعة القلبية فى المرحلة الثانية إلى الطاعة العملية فى المرحلة الأخيرة . فمجموع هذه الطاعات هو الشكل المكون للتجربة الدينية الكاملة التى هى الإسلام . فالإسلام هنا إسلامان إسلام شكلى ظاهرى ، والإسلام الذى يتحقق فى نهاية مراحل التجربة الدينية .

وقد تم التمييز فى اللغة الإنجليزية بين إسلام المرحلة الأولى باستخدام الحرف الصغير فى بداية الكلمة إسلام islam بينما استخدم الحرف الكبير فى بداية الكلمة الإسلام Islam للإشارة إلى الإسلام الدين الجامع لهذه المراحل فى التجربة الدينية المعبرة عن الخضوع والاستسلام والطاعة التامة لله سبحانه وتعالى على مستوى الشكل

والقلب والعمل. وتشير بعض الآيات القرآنية إلى الحالة أو المرحلة الأولى فى مثل قوله تعالى {يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علىّ إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين} (الحجرات ١٧) وأيضا فى مثل قوله : {ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم} (التوبة ٧٤).

وتشير بعض آيات القرآن الكريم إلى الحالة الأخيرة فى مثل قوله تعالى { .. ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن .. } (النساء ١٢٥) وكذلك { بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجر عند ربه ... } (البقرة ١١٢) وكذلك قوله « ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى » (لقمان ٢٢) .

وهذه المرحلة الأخيرة الجامعة لكل المراحل هى التى تمثل الإسلام الدين كما ورد فى العديد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى { إن الدين عند الله الإسلام }(ال عمران ١٩) وأيضا { ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه } (آل عمران ٨٥) وكذلك {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا } (المائدة٣) .

ويلاحظ أيضا على مرحلة التجربة الدينية فى الإسلام مراعاة التدرج بالتجربة الدينية بما يتناسب مع الطبيعة الإنسانية ، وقدرات الإنسان على استيعاب التجربة ، والجوانب النفسية والاجتماعية المحيطة بها . ويعود التدرج فى التجربة الدينية إلى اختلاف طبيعة كل مرحلة من مراحل التجربة الدينية مع اختلاف متطلبات كل مرحلة ، ومراعاة قدرة الإنسان على فهم طبيعة كل مرحلة وعلى الوفاء بكل هذه المتطلبات . فمثلا مرحلة الإسلام يلاحظ أنها تحتوى عل ثلاثة أنواع من المتطلبات : الأول عقلى تمثله الشهادة والثانى بدنى تمثلة الصلاة بتكرارها خمس مرات يوميا ، والمطلب الثالث مالى وهو الزكاة (٤٢) ويضاف إليه الحج وهو مشروط بالاستطاعة المادية والبدنية . والصوم مطلب بدنى قد تصحبه مطالب مالية فى بعض الأحوال فى حالة الإفطار وعدم القدرة على الصوم لأسباب صحية أو بسبب السفر أو غير ذلك . وهذه المتطلبات تمثل صعوبة حقيقية بالنسبة للإنسان ، والقيام بها دليل على الطاعة فى مرحلتها الأولى .

وفى المرحلة الثانية يكون الإنسان قد حصل على التصديق القلبى والقبول العقلى لهذه المتطلبات مع ازدياد فى المعرفة بالدين توضح أسرار العبادات والفروض الدينية وتجعل

أداءها مبنيا على رغبة قلبية وفهم عقلى ، أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة التذوق الدينى ، وذلك باتساع الفهم الدينى وبتجربة الدين فى المجتمع ، وفى العلاقات مع الآخرين ، وتنمية الشعور الدينى الجماعى ، وتحقق المراقبة ، وتولد الشعور بالحب والرهبة من المقدس ، وتحقيق خشية الله والوصول إلى حالة التقوى والورع ، ويلاحظ أن هذه المراحل للتجربة الدينية قد تستوعب حياة الإنسان بكاملها فى عملية ارتقاء تدريجى تنمو معها الطاعة وتتدرج من مرحلة إلى أخرى حتى تصل إلى درجتها القصوى فى الإحسان .

٢ - خصائص التجربة الدينية فى الإسلام

تتصف التجربة الدينية فى الإسلام بعدة خصائص هى فى النهاية خصائص الإسلام كدين وحضارة معبرة عن جوهره ، ومن أهم هذه الخصائص أنها :

أ - تجربة عقلانية : تعتبر التجربة الدينية فى الإسلام تجربة عقلية لأنها تقوم على أساس من المعرفة الدينية المعتمدة على الوحى الإلهى كما ورد فى القرآن الكريم وعلى السنة النبوية الشريفة المفسرة للوحى والمطبقة لتعاليمه كنموذج يقتدى به المسلم فى تجربته الدينية . ولأن المعرفة الدينية فى الإسلام معرفة عقلية فقد انعكست على تجربة المسلم الدينية . فهى تجربة خالية من الأسرار الدينية ، وبعيدة عن الغموض ،كما أن مصادرها عند المسلم مصادر بعيدة عن التأثير الأسطورى . ولذلك فهى تجربة خالية من الرموز الدينية الغامضة بغموض مصدرها ، ويقوم بها المسلم وهو فى وعى كامل بمعانيها ودلالتها وبدون حاجة إلى وسيط يكشف أسرارها ورموزها كما هو الحال فى تجارب الديانات الأخرى ، وبسبب عقلانيتها فهى تجربة دينية واضحة وبسيطة وتلقائية ومباشرة يمارسها المسلم بنفسه وبدون تدخل أو وساطة من أحد . ولهذا السبب ، وهو العقلانية ، لم تنشأ فى الإسلام وظيفة رجل الدين الذى يتوسط بين الإنسان والله ويقوم بمصاحبته فى أداء الطقوس والشعائر التى تحتاج إلى توضيح وشرح وإلى كشف أسرارها و غموضها وهى مهمة ليست فى دائرة الإمكان العقلى بالنسبة إلى المؤمن العادى ، إنما تحتاج إلى رجل الدين الدارس للأسرار والرموز الدينية والمتعمق فيها . ولقد جعل الإسلام الاقتناع العقلى بمعطيات الدين أساسا من أسس الدخول فيه وقبوله ، إن « لا إكراه فى الدين » تشير إلى تجنب كل أشكال الإكراه العقلى (٤٣) وبقية الآية تشير إلى أن رفض الإكراه يعود إلى

الوضوح العقلى للحقيقة : « قد تبين الرشد من الغى » . ووضوح التجربة الدينية فى الإسلام مستمد من وضوح الدين وبساطته ولذلك غابت وظيفة رجل الدين لأنها مرتبطة بالديانات المعتمدة على الأسرار الدينية و القائمة على أساس أسطورى بينما الإسلام ديانة عقلية خالية من الأسطورة ، ولذلك فالتجربة الدينية فى الإسلام ليست سرية أو صوفية أو غامضة ، إنما هى تجربة عقلية منطقية مفهومة .

ب - تجربة اجتماعية :

تتصف التجربة الدينية فى الإسلام ببعدها الاجتماعى . فهى تجربة تتم داخل المجتمع وذات دلالات اجتماعية وينعكس رصيدها العقدى والفكرى فى سلوك اجتماعى للمسلم المتدين المطيع ، بل إن البعد الاجتماعى للتجربة الدينية فى الإسلام هو غايتها العليا ومعبر عن دورة التجربة فى حد ذاتها . فالإحسان ، كما وضحناه سابقا ، يأتى بعد الإسلام والإيمان ويعكس اجتماعية التجربة الدينية عند المسلم ، ويجعل المجتمع هو المحك الطبيعى للتجربة ، ولذلك اتصفت التجربة الدينية فى الإسلام بعدم الانعزالية ورفض خلق مجتمعات دينية منعزلة عن المجتمع مثل مجتمعات الرهبنة ونظم الزهد والتقشف المنتشرة فى ديانات العالم ، ، فالدين هو العمل ، والحياة هى المحك التطبيقى للتجربة الدينية عند المسلم ليحتوى العالم كله والبشرية بكاملها بدون تمييز مبنى على عرق أو لون ، أو اختيار أو نخبة متميزة أو طبقة دينية أو اجتماعية (٤٧٩) .

والمتعمق فى كل متطلبات التجربة الدينية فى المرحلة الأولى يرى أنها ذات بعد اجتماعى كبير ، فالفروض والعبادات المرتبطة بهذه المرحلة تهدف إلى ربط الإنسان فى تجربته الدينية بالمجتمع ، فالصلاة والزكاة والصوم والحج فروض دينية تنتج عنها ارتباطات وانعكاسات اجتماعية . فالصلاة تربط الإنسان بجماعته وأسرته وجيرانه وببقية المجتمع المسلم ، وتولد فى المسلم العديد من القيم الاجتماعية مثل العدالة والمساواة وحب الناس والاندماج والتعارف . والزكاة مقدمة لله وموجهة لخدمة المجتمع ولتحقيق العدالة الاجتماعية بين الغنى والفقير ، والصوم أيضا لله لكنه يربط المتدين بمجتمعه ، ويجعله يحس باحتياجاته ، ويجعل من الإنسان المسلم إنسانا اجتماعيا من الطراز الأول ، وكذلك الحج مناسبة اجتماعية دولية لالتقاء المسلمين من كل مكان لأداء الفريضة ولقضاء

احتياجاتهم ، وللتعارف فيما بينهم وعلاج مشاكل مجتماعاتهم . ومرحلة الإيمان هى مرحلة تصديق وتأمين لكل هذه التوجهات الاجتماعية للفروض الدينية فى المرحلة الأولى . بينما تحدد المرحلة الثالثة ، وهى الإحسان ، المجتمع كهدف نهائى للتجربة الدينية عند المسلم . فهدف الدين تحقيق سعادة الانسان فى الدنيا والآخرة ، وضمان استمراريةالحياة الاجتماعية من خلال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وتحقيق مجتمع الإحسان.

وقد نجحت التجربة الدينية فى الاسلام فى التوفيق بين الفردية والجماعية وإحداث التوازن اللازم فى التجربة الدينية بين تحقيق الشعور الدينى الفردى وإشباع الحاجة الشخصية الى الدين و التدين . فإعلان الإسلام فى المرحلة الأولى أمر فردى بين الانسان وربه ، كما أن الإيمان فى المرحلة الثانية مركزه القلب ، والمسئولية الفردية عن الأعمال هى المحركة للتجربة الدينية وهدف الفروض الدينية والعبادات إزكاء الروح الدينية فى المسلم ، وتهيئته دينيا كفرد قبل الدخول به فى مرحلةالإحسان ذات البعد الاجتماعى الأساسى . ومن بداية التجربة إلى نهايتها هناك إصرار على الشخصية الدينية للمسلم وعلى شعوره الدينى الخاص ، ومسئوليته الدينية على المستوى الفردى . ومع الحفاظ على الشخصية المستقلة للمتدين فإن فعله الدينى موجّه جماعيا واجتماعيا . فالصلاة قد تكون فردية أو جماعية ، والجماعية أفضل ، بل هى واجب فى صلوات الجمعة والعيدين . والزكاة تعطى حسب مقاديرها المحددة بصفة شخصية وبدون تحديد لطبيعة المتلقين لها طالما أنهم من المصنفين القابلين للزكاة ، وهى موجهة أصلا لصالح المجتمع واستمراريته . والصوم فريضة يؤديها الانسان وهوفى صلة فردية خاصة مع الله قبل أن ينعكس الصوم فى حياة الإنسان داخل المجتمع فهو تجربة دينية روحية خاصة تأخذ بتمامها الشكل الاجتماعى المعروف . والحج فى حالة الاستطاعة فريضة لتطهير النفس أولا قبل أن تكون مناسبة لاجتماع المسلمين وتعاونهم وقضاء مصالحهم .وهكذا تحتوى كل الفروض الدينية على الأساس الشخصى فى العلاقة بين الانسان والله ثم تتبلور فى الشكل الاجتماعى المناسب ، وإذا كان التركيز فى معظم الديانات الاخرى على الخلاص الفردى الشخصى بتكريس العبادة داخل نظام دينى يقوم على العزلة الدينية من رهبنة وغيره فإن التركيزفى التجربة الدينية فى الإسلام على تحقيق نجاة المسلم وفلاحه على المستوى الشخصى ، وتحقيق فلاح

المجتمع من خلال الفلاح الشخصى ، والربط بين التجربة الدينية الفردية ، والتجربة الدينية الجماعية فى نفس الوقت .

جـ - تجربة دينية دنيوية وأخروية .

تتصف التجربة الدينية فى الإسلام بشموليتها وتغطيتها لحياة الإنسان الدنيوية والأخروية ، فهى تجربة دينية مؤكدة للحياة الدنيوية من ناحية (٤٥) ، وموجّهة لها لتحقيق سعادة الإنسان فى الدنيا والدين وفى الدنيا والآخرة . وفى قول عمرو بن العاص رضى الله عنه تأكيد على هذا « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا »(٤٨١) . وفى تعريف الشهرستانى للدين ربط التجربة الدينية بالجزاء فالمتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء يوم التناد . وفى الوقت الذى ركزت فيه التجارب والخبرات الدينية فى الديانات الأخرى على الدنيا وحدها ، أو على الآخرة وحدها . فقد أحدثت التجربة الدينية الإسلامية التوازن المطلوب فى حياة المتدين بتوجيهه دنيويا وأخرويا وجعل عمله الدنيوى المحقق لسعادته فى الدنيا الطريق الى تحقيق السعادة الأخروية . فالعمل الدنيوى أساسى وضرورى ولا فرار منه عن طريق عزلة دينية أو رهبنة أو تكريس الحياة للدين على حساب الدنيا أو العمل للدنيا على حساب الدين .

د - تجربة دينية أخلاقية

الدين فى الإسلام هو مصدر الأخلاق، ولذلك فالتجربة الدينية فى الإسلام تولّد فى المسلم منظومة من القيم الأخلاقية التى تنظم سلوك المسلم داخل المجتمع وتخلق المجتمع المثالى . وقد تمكن مجتمع الرسول ﷺ الصحابة من تحقيق المثالية الأخلاقية التى أصبحت فيما بعدمصدرا دائما للحياة الأخلاقية الإسلامية. والتجربة الدينية التى يخوضها المسلم خلال مراحل الإسلام والإيمان والإحسان تكسبه مجموعة من الصفات الأخلاقية التى تجعل منه فى حالة التزامه مثالا أخلاقيا . ومع كل فريضة دينية تتولد أخلاقيات تؤدى الى خلق المسلم المطيع المتدين فى نفس الوقت الذى تخلق فيه المسلم القدوة الخلقية . ولا انفصام بين الدين والأخلاق فى تجربة المسلم الدينية فالتجربة الدينية تنتهى إلى خلق المسلم المثالى . ولا أخلاق بدون الدين كما هو الحال فى كثير من الأديان وبخاصة ديانات الشرق الأقصى . ولذلك تكتسب الأخلاق فى الإسلام صفة مصدرها وخصائصه فالإسلام دين أخلاقى

والتوحيد فى الإسلام توحيد أخلاقى. فالله سبحانه وتعالى يوصف بمجموعة من الأسماء الحسنى التى تمثل فى معظمها قيما أخلاقية . وبنية الدين بنية أخلاقية تقوم على أساس من المسئولية الفردية ، وحرية الإرادة الإنسانية ومبدأ الثواب والعقاب . والرسول ﷺ أعطى القدوة الأخلاقية الإسلامية . فقد وصفه القرآن الكريم بقوله :{ وإنك لعلى خلق عظيم} (القلم، ٤). كما وصف الرسول ﷺ دعوته وهدفها بأنها هدف أخلاقى « إنما بعثت لأتم مكارم الأخلاق ». والهدف من ربط الأخلاق بالدين واعتبار الدين مصدر الأخلاق هو أن يصبح للأخلاق مصداقية ومشروعية فمصدرها إلهى . وكذلك لكى تكتسب الأخلاق صفة الثبات والدوام وذلك من ثبات مصدرها ودوامه ، ولا تتحول الى أخلاق وضعية قابلة للتغيير والتبديل .

سادسا : البنية الدينية للإسلام

اهتم علم تاريخ الأديان بدراسة البنية الدينية لكل دين من الأديان ، ويتميز الإسلام من بين الأديان بأنه دين واضح البنية التى تتميز بالبساطة والسلامة والوضوح والقوة التى مكنت الإسلام من التأثير فى البنية ا لدينية للأديان الآخرى وبخاصة ديانات التوحيد التى لم تأت كاملة البنية منذ بدايتها ، فظلت تتلقى تطويرات فى بنيتها على مر العصور . وبظهور الإسلام استفادت اليهودية والمسيحية من النظام الدينى فى الإسلام ومن البناء العقدى فيه فنظمت الديانتان ، رغم خلافاتهما مع الإسلام ، على النموذج الإسلامى من حيث البنية الدينية . فقد كان هدف علم اللاهوت عموما والنظامى خصوصا تنظيم المسيحية ، وهدف علماء الكلام فى المسيحية واليهودية تنظيم الديانتين عقديا مستفيدين من علوم الدين عند المسلمين وبخاصةعلم أصول الدين وعلم الكلام عند المسلمين . ومن أهم معالم بنية الدين الإسلامى :

أ - البنية الإلهية التوحيدية :

تقوم بنية الدين الإسلامى على أساس من الاعتقاد فى الألوهية فى شكلها التوحيدى . فهى ديانة إلهية توحيدية تقوم على الاعتقاد فى وجود الله وفى وحدانيته ، وترفض الألوهية فى كل أشكالها الأخرى التعددية والثنوية ، وترفض الشرك والوثنية ، وتقر بالتوحيد كعقيدة أصلية وأساسية للبشرية منذ بدايتها . وتنص شهادة الإيمان فى الإسلام على التوحيد الذى أصبح رمز الدين الإسلامى وشعاره والعلامة المميزة للمسلم عن غير

المسلم : « أشهد أن لا إله إلا الله ». والأصل الأول للدين وعليه تقوم الأصول الأخرى وفروعها . ومعرفة الله تتم من خلال صفاته التى وصف بها نفسه من خلال الوحى .

ب ـ البنية العقدية التشريعية :

الإسلام عقيدة تمثل « الجانب النظرى الذى يطلب الإيمان به أولا وقبل كل شيء إيمانا لا يرقى إليه الشك ، ولا تؤثر فيه شبهة » (٤٧) .والأصل الجامع للإسلام فى عقائده وشرائعه هو القرآن الكريم المصدر الأول للدين . أما الشريعة فهى « النظم التى شرعها الله ـ أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه ، وعلاقته بالكون ، وعلاقته بالحياة » (٤٨). وقد ربط الإسلام بين العقيدة والشريعة . فالعقيدة أصل والشريعة فرع ، والعقيدة هى الإيمان أما الشريعة فهى العمل . فالإسلام ليس عقيدة فقط مهتمة بتنظيم علاقة الإنسان بربه، بل هو أيضا شريعة تنظم علاقة الانسان بالإنسان وبالكون وبالمجتمع على أساس من العقيدة . « والعقيدة هى الأصل الذى تبنى عليه الشريعة ، والشريعة أثر تستتبعه العقيدة، ،من ثم فلا وجود للشريعة فى الإسلام إلا بوجود العقيدة ولا ازدهار للشريعة إلا فى ظل العقيدة » (٤٩) . فالعقيدة هى مصدر مصداقية الشريعة واحترامها ومراعاتهاوالعمل بها . ولا يكتمل إيمان المسلم إلا بالعقيدة والشريعة معا ، « فمن آمن بالعقيدة ، وألغى الشريعة ، أو أخذ بالشريعة وأهدر العقيدة لا يكون مسلما عند الله ولا سالكافى حكم الإسلام » (٥٠) .

وتتكون العقيدة الإسلامية من مجموعة من العقائد التالية :

١ ـ **الإيمان بالله** من حيث « وجوده ووحدانيته » وتفرده بالخلق والتدبير والتصرف وتنزهه عن المشاركة فى العزة والسلطان ، والمماثلة فى الذات والصفات، وتفرده باستحقاق العبادة والتقديس والاتجاه إليه بالاستعانة والخضوع ، فلا خالق غيره ، ولا مدبر غيره ، ولا يماثله شيء ، ولا يشاركه فى سلطانه وعزته شيء ، ولا تخضع القلوب وتتجه إلى شيء سواه» (٥١) .

٢ ـ الإيمان بالملائكة .

٣ ـ الإيمان بالكتب .

٤ ـ الإيمان بالرسل عليهم السلام .

٥ ـ الإيمان باليوم الآخر .

٦ ـ الإيمان بالقدر خيره وشره .

وتسمى هذه العقائد بأركان الإيمان الستة وفيها الحد الفاصل بين الإسلام والكفر (٥٢).

أما الشريعة فهى إسم للنظم والأحكام التى شرعها الله ، أو شرع أصولها ، وكلف المسلمين بها . وهى تشتمل على « العبادات » التى يتقرب بها المسلم الى ربه ، وتكون عنوانا على صدق الإيمان به ، ومراقبته والتوجه إليه . كما تشتمل الشريعة على « المعاملات » المتعلقة بحفظ مصالح المسلمين ، ودفع المضار فيما بينهم وبين أنفسهم ، وبينهم وبين الناس لمنع المظالم . وتشتمل المعاملات على ما يتعلق بشئون الأسرة والميراث ، والأموال والمبادلات ، والعقوبات وعلاقة المسلمين بغير المسلمين (٥٣). وتشتمل العبادات على الشهادة ، وهى الإقرار بوحدانية الله وبرسالة الرسول ﷺ. وتشتمل على العبادات الأربع وهى الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج . وتعتبر هذه العبادات العمد التى يبنى عليها الإسلام كما ورد فى قول الرسول ﷺ : « بنى الإسلام على خمس . شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا » وهكذا تكوّن أركان الإيمان الستة البنية العقدية ، وتكوّن الشهادة مع العبادات الأربع والمعاملات البنية التشريعية وهما معا يكوّنان البنية العقدية والتشريعية للإسلام كدين .

جـ ـ البنية الأخلاقية للإسلام:

توصف شعبة العقيدة وشعبة العبادات بأنهما شُعَب تكليفية وهما الأساس الأول ليصبح الإنسان مسلما . وتحتوى الشعبةالأولى على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وشعبة العبادات هى الأثر للصدق فى الشعبة الأولى فهى النظم التى تساس بها حياة المسلم والمعاملات المنظمة لها . وهناك شعب أخرى إرشادية وتوجيهية منها شعبة الأخلاق وهى قوام العمل ، والصدق فى شعب العقيدة والعبادة والنظم (٥٤) . وهناك علاقة عضوية بين شعبتى العقيدة والعبادات وشعبة الأخلاق يصفها الشيخ شلتوت على النحو التالى : « أن السعادة التى جعلت هذه الشعب سبيلا إليها لابد فى الحصول عليها من حسن الخلق . وأن الإيمان الذى يرجع فقط الى مجرد العلم بالوحدانية ، والعبادة التى ترجع فقط الى الصور والأشكال ، وأن النظم التى ترجع فقط إلى مواد القوانين والفقه

المحفوظ فى الصدور وأن المتعة بالحياة التى ترجع فقط الى إصابة لذائذها ، وأن نظرة الإنسان الى الكون التى ترجع فقط الى مظاهره العامة .... دل تاريخ الرسالات وإرشاداتها على أن انقطاع هذه الشعب فى جوهرها عن شعبة الأخلاق هكذا أو انقطاع شعبة الأخلاق عنها مما يهدم فى النفوس وفى الحياة الأثر الذى ترتبه الحكمة الإلهية فى الإنسان على التكليف بهذه الشعب والارشاد إلى التمسك بها » (٥٥) . والعقيدة بدون خلق أو الخلق بدون العقيدة أمر لايمكن تصوره . كما وُصف المؤمنون فى القرآن الكريم بأنهم : {الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله} (التوبة ١١٢) . وعرَّف الرسول ﷺ الدين بأنه « حسن الخلق » .

وهكذا لايمكن فصل الدين عن الأخلاق فى الإسلام كما وضحنا من قبل . فالإسلام دين أخلاقى يربط الأخلاق بالدين ويعتبر الدين مصدرا للأخلاق . ويختلف الإسلام فى ذلك عن بقية الأديان التى إما رفعت شأن الأخلاق وجعلتها دينا كما هو الحال فى معظم ديانات الشرق الأقصى ، أو أخضعت الأخلاق للرؤية الدينية الضيقة بمفهوم محدود وضيق عن الإنسان نتج عنه النظر الى الإنسان على أنه مخلوق غير أخلاقى كما هو الحال فى اليهودية والمسيحية حيث اعتبر الإنسان مخطئا بالفطرة وبالتالى فهو ليس بقادر على فعل الخير والخطيئة أصيلة فيه ،ولذلك فالخلاص من الخطيئة يتم من خلال مسيح مخلص اعتقدت اليهودية فى عدم مجيئه بعد بينما اعتقدت المسيحية فى قدومه فى شخص عيسى عليه السلام الملقب بالمسيح المخلص الذى افتدى نفسه بالموت على الصليب فداءً للبشرية الخاطئة . ومع تطور الفكر الدينى فى الغرب وظهور العلمانية تم الفصل بين الدين والأخلاق ، وطور المجتمع الغربى قيمه الأخلاقية المستقلة عن الدين .

وتعتبر الأخلاق من صلب البنية الدينية للإسلام . فالتوحيد فى الإسلام توحيد أخلاقى حيث تتمخض عن العقيدة والشريعة مجموعة قيم أخلاقية منظمة لعلاقة المسلم بالمسلم وبغير المسلم . وأعطت الأسماء الحسنى مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة التى تكون المثال الأخلاقى المطلق . وتطبيق هذه القيم على الإنسان ـ فيما لا يتعارض مع صفات الذات الإلهية ـ يتكون خلق المسلم كما تمثل فى نماذج مسلمة أولها شخصية الرسول ﷺ ومن بعده الصحابة والتابعون .

أما البنية الأخلاقية للإسلام فتتمثل فى مبدأ حرية الإرادة الإنسانية ، والاعتراف

بالمسئولية الفردية للإنسان تجاه معطيات الدين والشريعة وما ارتبط بهما من تمييز للخير والشر ، وتبيين للحلال والحرام من خلال الوحى الإلهى مصدر الدين والأخلاق فى الإسلام ويقدم الإسلام المسئولية الفردية على المسئولية الجماعية (٥٦) .

والمسئولية الفردية فى الإسلام تعنى رفض مبدأ الخطيئة الجماعية والمسئولية الجماعية عنها كما هو الحال فى اليهودية ، وتعنى رفض مبدأ الخلاص العام فى اليهودية والمسيحية . فالإنسان هو المسئول الأول عن أعماله التى اكتسبها اكتسابا لا عن أصالة أو فطرة فيه ، وبعد معرفته للخير والشر والحلال والحرام . ومن هنا لزم الاعتقاد فى الجزاء المتمثل فى الثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة ، ولزم أيضا الاعتقاد فى الآخرة حتى تتحقق العدالة الكاملة. والاعتقاد فى الآخرة يتضمن الايمان بالبعث والجزاء والثواب والعقاب الأخروى ، والجنة والنار . وهكذا ليأخذ الإسلام فى النهاية بنيته الأخلاقية المعتمدة على المسئولية الفردية وعلى الثواب والعقاب الدنيوى والأخروى .

د ـ البنية الحضارية للإسلام :

ينفرد الإسلام من بين الأديان ببنيته الحضارية . فالحضارات الانسانية ارتبطت جميعها بشعوبها بينما ارتبطت الحضارة الإسلامية بدينها وهو الإسلام . فارتباط الحضارة بالدين من خصائص حضارة الإسلام ، فى الوقت الذى يصعب فيه التحدث عن حضارة هندوسية أو بوذية أو يهودية أو مسيحية أو كونفوشيوسية ...... الخ (٥٧). وقد حاول كثير من المستشرقين نسبة الحضارة الإسلامية إلى شعوبها مثل قولهم « الحضارة العربية » و « الحضارة الفارسية » وهى تحديدات ليست دقيقة ، وتستبعد عن قصد الصفة الإسلامية لهذه الحضارة مركزة على الصفة اللغوية الثقافية ، كما تهمل أيضا طابع الإسلام الذى يظهر فى الأصول العقيدية الفكرية للحضارة الإسلامية . ويؤكد الدكتور حسين مؤنس على هذه الصفة بقوله « إن حضارة الإسلام أساسها العقيدة »(٥٨) . فالإسلام دين ومجتمع ومدنية وحضارة فى نفس الوقت ، وتاريخ الشعوب والبلدان الإسلامية يشهد بترابط الجانبين الروحى والمادى فى حضارة تقوم على أساس الدين (٥٩) . وتقوم قيم الحضارة الإسلامية على أساس عقيدى أخلاقى . وارتبطت المنجزات الحضارية الإسلامية بالقيم الإسلامية وبالدين الإسلامى ارتباطا عضويا ومباشرا . وقد أحدث

الإسلام التوازن المطلوب بين الدين والدنيا ، وربط أمور الدنيا بالدين ، وجعل الدين رقيبا على ما ينجزه الإنسان من حضارة . وقد انقسمت أديان العالم السابقة على الإسلام إلى ديانات دنيوية اهتمت بالحياة الدنيا فأنتجت ثقافة مادية خالية من الروح الدينية والأخلاقية ، وديانات زهد وتقشف أهملت الحياة الدنيا واعتبرتها شرا يجب تحقيق الخلاص منه بهجره واعتزاله . وقد حقق الإسلام التوازن بين مطالب الدين والدنيا ، فأنتج حضارة متوازنة هدفها تحقيق سعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة فكانت الحضارة النموذج فى تاريخ العالم .

وهكذا اكتملت العناصر المكونة لبنية الدين الإسلامى فجمع الإسلام فى بنيته كدين بين إلهية المصدر والاعتقاد ، والإيمان بالألوهية فى شكلها التوحيدى الخالص ، وبأن الدين عقيدة يؤمن الانسان بمحتواها النظرى وشريعة يطبقها فى حياته العملية وأن الدين أخلاق يلتزم بها الانسان وحضارة روحية ومادية تضمن للإنسان تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية . فالإسلام إذن يجمع فى بنيته بين الأسس الإلهية والتوحيدية والعقدية والتشريعية والأخلاقية والحضارية وهى أسس لم تجتمع فى دين آخر .

سابعا : فضل الإسلام ومكانته فى تاريخ الأديان

الإسلام له مكانة رفيعة فى تاريخ الأديان تتضح من خلال خصائصه المميزة له عن بقية الأديان ، كما تتضح من خلال تأثيره فى الأديان الأخرى وفضله عليها .

أ - مكانة الإسلام فى تاريخ الأديان

ومن أهم الخصائص المميزة للإسلام فى تاريخ الأديان والمحققة لفضله عليها :

١ - إعطاء بنية دينية متكاملة للدين وذلك باتخاذ التوحيد الخالص كقاعدة دينية أساسية تبنى عليها العقيدة المتكونة من مجموعة أركان للدين والإيمان محددة تحديدا دقيقا ، وترتبط بها شريعة منبثقة عنها تنظم النشاط الدينى للإنسان من خلال شعبة العبادات المحددة للعلاقة بين الإنسان المخلوق والإله الخالق وانعكاساتها على العلاقة بين الإنسان والإنسان . ومن خلال شعبة المعاملات المنظمة للنشاط الإنسانى فى المجتمع ، ومن خلال شعبة الأخلاق وهى مجموعة القيم والمبادئ الأخلاقية المنبثقة عن العقيدة والشريعة ، وتستمد أساسها من التوحيد الذى اتسم بصفة التوحيد الأخلاقى ، وتفرز هذه

الشعب مجتمعة حضارة دينية أخلاقية هي الوحيدة من نوعها في تاريخ العالم من حيث ارتباطها بالدين والأخلاق .

وتتضح البنية الدينية المتكاملة للإسلام أيضا في شموليته ، وفي تناوله المتكامل للحياة الإنسانية حيث لم يستقل الإسلام بإحدى مشاكل البشرية أو قضاياها ليجعلها موضوعه الأساسي كما فعلت كل أديان العالم الأخرى بتركيزها على مشكلة معينة وتعميمها واعتبارها هي الدين مما أدى إلى اختزال الدين وتبسيطه بينما الدين هو الحياة بكاملها ، وقد ركزت الأديان على مشاكل سلبية بدلا من النظر إلى الدين على أنه أمر إيجابي يحتوي الحياة كلها . فقد ركزت اليهودية والمسيحية على مشكلة الخطيئة الإنسانية وسبل الخلاص منها . وركزت ديانات الشرق الأقصى على مشاكل الشقاء الإنساني ، وفلسفة الحكم وغير ذلك من القضايا الفرعية والسلبية . لقد تناول الإسلام الدين في تكامله وشموليته وإيجابيته ، ولم ينظر إلى الحياة في شكل مشكلة تحتاج إلى حل إنما نظر إليها على أنها انعكاس أو ترجمة للعلاقة بين الإنسان العبد المخلوق والله الواحد الخالق والقائمة على أساس من الطاعة المعبرة عن جوهر الدين .

وبالإضافة إلى هذا فقد اتصفت التجربة الدينية للمسلم بأنها تجربة متكاملة فهي عبارة عن علاقة مباشرة بين العابد والمعبود تتصف بالوضوح والبساطة والعقلانية ، وتؤكد على تعالي الألوهية وتنزيهها ، وعدم الخلط بين الخالق والمخلوق .

كما أنها تجربة مباشرة بدون وساطة وتتصف بالواقعية والتدرج استجابة لطبيعة البشر ، كما أنها تجربة فردية وجماعية فهي علاقة خاصة بالله تنعكس على المجتمع كما أنها على مستوى العبادات تؤدي في شكل فردي وجماعي ، وذلك في ربط متوازن بين الشعور الديني الفردي والشعور الديني الجماعي ، وتشبع الحاجة الدينية الفردية والجماعية . وهي أيضا تجربة دنيوية وأخروية ، فهي تؤكد على الدنيا وتمهد للآخرة . وتجعل العمل الدنيوي مقدمة للآخرة . كما أنها تجربة دينية أخلاقية تنعكس في السلوك الفردي والجماعي ، وتحقق أيضا الاعتدال في التدين وعدم الغلو فيه والتقصير في شأنه ، وقد اكتسبت التجربة الدينية مواصفات الإسلام في بساطته ووضوحه ومباشرته وعقلانيته وبعده عن التعقيد اللاهوتي والفلسفي .

٢ - ثبّت الإسلام التوحيد كقاعدة دينية أساسية فى العلاقات الدينية بين الشعوب . وأكد على وحدة الدين باعتبار التوحيد الأصل فى التدين قبل ظهور التعدد والشرك والوثنية ، ونادى بإمكانية عودة الشعوب إلى أصلها التوحيدى ودينها الفطرى الذى فطر الله الناس عليه والمتواكب مع الفطرة الإنسانية ، والعقل السليم . وتقوم وحدة الدين أيضا على عالمية الإله الواحد ورفض خصوصيته مع قبول للتعددية الدينية كأمر واقع قابل للتصحيح والتغيير مما أدى إلى تطور نزعتين إسلاميتين على قدر كبير من الأهمية : النزعة التسامحية والنزعة التصحيحية . فعالمية الدين تجعل التسامح مع أهل الأديان الأخرى قاعدة أساسية فى التعامل معها كواقع دينى قابل للتغيير ، وترتبط النزعة التسامحية بالنزعة التصحيحية الناشئة عن الاهتمام المستمر بالوضع الدينى للبشرية والحكم عليه بمقياس التوحيد الخالص ، وإعلان الرغبة المستمرة فى التصحيح . وتعتبر نزعة التصحيح من صفات الإسلام التى تميزه عن بقية الأديان ، فهو دين مسئول عن الأديان الأخرى وعن الأوضاع الدينية للشعوب بهدف تصحيح معتقداتها والاقتراب بها من التوحيد إلى حد يفضل معه الإسلام تحول الوثنيين والمشركين وأهل التعدد إلى اليهودية والمسيحية على البقاء على الوثنية . فالرغبة فى الإصلاح الدينى لا تعكس توجها إلى الهيمنة وفرض السيادة الدينية على أهل الأديان الأخرى ، ولذلك كان الإسلام ولا يزال أكثر الأديان تفاعلا مع الأديان الأخرى ، ورغبة فى تحقيق التقائها ، والقضاء على الصراعات بينها ، وقد أكسب هذا التسامح الإسلامى صفات إيجابية فجعله تسامحا غير سلبى لأنه تسامح مبنى على أساس من الاعتراف بالواقع ، وإمكانية التعايش والقابلية للتصحيح ، وهو أول دين اعتمد أسلوب الحوار كوسيلة للاتصال بأهل الأديان والتفاعل معهم ، وتبادل الرأى فى أمور الدين ، وكوسيلة للإقناع فى مجال الدين بعيدا عن الإكراه الدينى وما ينتج عنه من صراع مدمر للحياة الإنسانية ، والإسلام فى هذا ينتصر للوحى والعقل ، ويسعى إلى تخليص الدين من الأسطورة والخرافة ومن الغلو الفلسفى الصوفى ، ومن الارتباط القومى وغير ذلك من العوامل غير الدينية التى أفسدت الحياة الدينية للشعوب وأبعدتها عن وحدتها الدينية المتمثلة فى التوحيد ، دين البشرية منذ البداية .

ب - فضل الإسلام على الأديان

الإسلام أكثر الأديان اتصالا بالأديان الأخرى وتفاعلا معها تدفعه إلى ذلك نزعته العالمية ، وسعيه إلى الانتشار ، ورغبته فى التصحيح . وقد ساعد على ذلك أيضا الموقع الجغرافى للعالم الإسلامى وتوسطه بين الشرق والغرب ، بالإضافة إلى تغطية الإسلام لمساحة جغرافية شاسعة أتاحت للإسلام الاحتكاك بكل الأديان الأخرى ، وأتاحت للمسلمين الدخول فى علاقات مع كل شعوب العالم قديما وحديثا ، كما ساعد على ذلك أيضا احتواء الدولة الإسلامية ،قديما على جاليات وطوائف تنتمى إلى كل أديان العالم ، ولا يزال هذا الوضع مستمرا حتى الآن حيث توجد أقليات دينية منتشرة فى كل بلاد العالم الإسلامى تقريبا مما أدى إلى اتصال المسلمين بأهل الأديان الأخرى داخل العالم الإسلامى وخارجه .

وقد نتج عن هذه الأوضاع تأثير إسلامى فى أديان العالم فقد كان الإسلام أحد عوامل التطور فى الشرق والغرب ، فقد تفاعلت هذه الأديان مع النقد الإسلامى لها والذى ساعدها على الكشف عن سلبياتها فطورت من نفسها فيما يشبه الإصلاح المضاد بدون الاعتراف بفضل الإسلام فى ذلك الخصوص ، وإظهار الإصلاح وكأنه تطور داخلى أو استجابة لتطورات من داخل الدين وبدون مؤثرات خارجية .

وبالنسبة لأثر الإسلام فى اليهودية فقد استفاد يهود العصر الوسيط الذين عاشوا فى العالم الإسلامى من الدين الإسلامى فى وضع نظام للديانة اليهودية يحدد بنيتها العقدية وأركان الإيمان فيها كما أشرت من قبل ، كما حاول اليهود شرح اليهودية وتفسيرها تفسيرا عقليا فاستفادوا من علماء الكلام المسلمين فى إنشاء علم كلام يهودى على نظام علم الكلام عند المسلمين ، كما نشأت مدرسة اعتزال يهودية على نمط مدرسة الاعتزال التى نشأت فى الإسلام . وقد تأثرت بعض الفرق اليهودية بشكل أكبر من الفكر الإسلامى مثل فرق السامريين والقرائين .

وبالنسبة إلى المسيحية فقد استفاد الفكر الدينى المسيحى من الفكر الإسلامى وبخاصة فى مجال علم الكلام وفى مجال الفلسفة حيث نشأت المدرسة الرشدية فى الغرب بتأثير من

فكر ابن رشد . كما ظهرت فى الديانة المسيحية اتجاهات الإصلاح متأثرة بالإسلام من أبرزها الإصلاح البروتستانتى . وفى القرن التاسع عشر تم تطوير علم الكتاب المقدس على يد المستشرق الألمانى يوليوس ڤلهاوزن الذى استفاد من تراث المسلمين فى نقد الكتب المقدسة، وطور نظرية المصادر التى طورها العلماء المسلمون وبخاصة ابن حزم الأندلسى .

أما الديانات الهندية فقد احتكت بالإسلام احتكاكا مباشرا فى شبه القارة الهندية ، واستفادت من النقد الإسلامى لها وطورت فى فكرها الدينى . ومن أهم مجالات التأثير ظهور اتجاه إلى الفكر الإلهى التوحيدى فى الهندوسية ، والاتجاه إلى تشخيص الإله ، أى الاعتقاد فى الآلهة الشخصية ، كما استجابت هذه الديانات للنقد الدينى الاجتماعى للإسلام فحاولت التطوير فى النظام الطبقى الاجتماعى والتخفيف من حدة هذا النظام وبخاصة فى الهندوسية، وتحقيق نوع من العدالة الإجتماعية .

وقد استفاد الفكر الدينى عموما فى الشرق والغرب من النقد الإسلامى الشديد للاتجاهات والمذاهب اللادينية مثل العلمانية والإلحاد والشيوعية ، ولا شك أن للإسلام دورا كبيرا فى إسقاط الفكر الشيوعى ، كما أن للإسلام دورا كبيرا فى القضاء على الوثنية فى إفريقيا وآسيا من خلال انتشار الإسلام فى القارتين ، وتحسين الوضع الدينى فيهما ، والارتقاء بالفكر الدينى فى العالم .

الخاتمـــة

دراسة مقارنة فى خصائص

الديانات التوحيدية وديانات الشرق الأقصى

بعد العرض السابق الذى قدمناه لتاريخ الأديان نقدم بعض الملاحظات المقارنة بين المجموعتين الدينيتين الكبيرتين اللتين اشتملت عليها الدراسة السابقة فى تاريخ الأديان فى محاولة لتوضيح وجوه التشابه والاختلاف بين هاتين المجموعتين .

ونوجز هذه الملاحظات المقارنة فيما يلى :

أولا : أن الديانات التوحيدية ديانات إلهية الاعتقاد والمصدر بينما ديانات الشرق الأقصى الفلسفية والأخلاقية لاتقوم على أساس من الاعتقاد فى الألوهية ، فهى فى معظمها منكرة للألوهية ، وإن اعترفت بالألوهية فليس فى شكلها التوحيدى ، ولكن فى شكلها التعددى والثنوى بالاضافة الى كون الآلهة المعبودة فى هذه الحالة آلهة طبيعية كونية ، أو آلهة أخلاقية كما هو الحال فى ديانة زرادشت القائلة بالهين للخير والشر . وفى الوقت الذى تربط فيه الديانات التوحيدية نفسها بالمصدر الإلهى من خلال الوحى المنزل على مجموعة الأنبياء والرسل عليهم السلام تربط ديانات الشرق الأقصى نفسها بمصدر إنسانى وضعى هم مجموعة الحكماء المؤسسين لهذه الديانات وتلاميذهم حيث تعتبر كتابات هؤلاء الحكماء المصدر الأساسى لهذه الديانات ، وكذلك الكتابات التراثية للحكماء وتلاميذهم وللمدارس الدينية والفرق المختلفة فيها . فمصدر الدين فى ديانات التوحيد مصدر إلهى. بينما المصدر فى ديانات الشرق الأقصى مصدر إنسانى وطبيعى . ولذلك يمكن تسمية الأولى حسب مصدرها بأنها ديانات إلهية بينما ديانات الشرق الأقصى ديانات طبيعية كونية فالطبيعة والكون هما مصدر الدين ، ويكونان القوة المعبودة المقدسة أو موضوع التأمل الفلسفى والدينى .

ثانيا : أن الديانات التوحيدية ديانات عقيدية تشريعية . فمادة الوحى الإلهى تحتوى على مفاهيم دينية نظرية واجبة الاعتقاد ، كما تحتوى على أحكام وتشريعات وتكاليف

دينية ، وفروض ، وطقوس ، وشعائر دينية مبنية على أساس من العقيدة وتعكس الجانب العملى للدين ، وهو الجانب المنظم للحياة الانسانية فى العلاقة بالناس والكون والحياة . وتفرز العقيدة والشريعة مجموعات من القيم الأخلاقية المرتبطة بالدين . أما ديانات الشرق الأقصى فهى ليست ديانات عقيدة وشريعة ولكنها ديانات فلسفية أخلاقية تقوم على أساس من التأمل الفلسفى فى الطبيعة والكون وترسم منهجا للحياة لا يحتكم الى الشرائع والقوانين الشرعية إنما يعتمد على برنامج أخلاقى يميل الى التصوف والزهد والتقشف فى معظم الأحوال ،أو ينزع نزعة دنيوية خالصة بعيدا عن الطريق الصوفى من هجر للحياة والدنيا واتجاه الى العزلة . وبينما تتصف ديانات التوحيد بأنها ديانات تكاليف شرعية تتصف ديانات الشرق الأقصى بأنها ديانات طرق ونظم للرهبنة تقوم على التأمل الفلسفى الخالى من الجوانب العقدية والتكاليف الشرعية . فهى أسلوب للحياة يحقق الخلاص بعيدا عن العقائد والشرائع.

ثالثا : أن الديانات التوحيدية باعتمادها على الوحى الالهى المتضمن لعقائد وتشريعات اتصفت بأنها ديانات نبوات ورسالات . فالوحى الإلهى يتلقاه الأنبياء والرسل عن طريق الملائكة المكلفين بتبليغ الوحى والتكاليف والرسالات الى الأنبياء والرسل ليقوموا بدورهم بتبليغها إلى أقوامهم. فالملائكة طرف أعلى فى طريق وصول الهداية والوحى للإنسان ، والأنبياء والرسل طرف متصل بالإنسان اصطفاهم الله لتلقى الوحى الالهى عن الملائكة وتبليغه وتطبيقه والعمل به . أما فى الديانات الفلسفية والأخلاقية فى الشرق الأقصى فقد اختفت ظاهرة النبوة والأنبياء والرسالات والرسل وذلك لغياب الاعتقاد فى الألوهية فى معظم الأحوال وظهرت طبقة الحكماء كبديل للأنبياء والرسل ، وظهرت الحكمة كبديل للنبوة المعتمدة على الوحى الإلهى . والحكماء هم مصدر الحكمة التى يحصلون عليها من خلال مجهودهم التأملى فى الطبيعة والكون .

رابعا : إن الديانات التوحيدية ديانات عقائد وتكاليف شرعية تستوجب الطاعة المستحقة والمؤدية الى إيمان بالثواب والعقاب. ومن هذه الزاوية فهى ديانات تعترف بالمسئولية الإنسانية وتضع نظاما للثواب والعقاب يختلف حسب رؤية كل دين توحيدى لطبيعة الانسان . أما ديانات الشرق الأقصى فهى خالية من العقائد والتشريعات الواجبة

التنفيذ ولذلك فهى تخلو من مفاهيم الثواب والعقاب والجنة والنار بالمعنى المأخوذ به فى ديانات التوحيد . ولكن لأنها ديانات أخلاقية فالثواب والعقاب فيها مرتبط بطبيعة المشكلة التى اتخذتها كل ديانة شرقية محورا لها مثل مشكلة الشقاء فى الهندوسية والبوذية ، ومشكلة الحكم والسياسة فى الكونفوشيوسية ، ومشكلة الصحة وإطالة العمر فى التاوية . فالالتزام بالمعطيات الأخلاقية وبالطريق الذى وُضع لعلاج المشكلة أو عدم الالتزام هو المحدد لطبيعة الثواب والعقاب إذ لا توجد شرائع صريحة تحدد الحلال والحرام أو الخير والشر حتى ينتج عنها مفهوم صريح للثواب والعقاب .

خامسا : يختلف وضع الأخلاق فى المجموعتين . ففى ديانات التوحيد الدين هو مصدر الأخلاق ، والأخلاق ليست مستقلة عن الدين ، وقد أنتجت ديانات التوحيد مجموعة من القيم الأخلاقية المتفقة مع طبيعة كل دين توحيدى على حدة وتكون النظام الأخلاقى فيه . أما فى ديانات الشرق الأقصى فالقاعدة الأخلاقية هى الأساس وذلك لغياب الدين فى شكله العقيدى التشريعى . فالدين هو مجموعة الأخلاقيات أو السلوكيات المكونة للطريق أو الأسلوب الذى انتهجه كل دين شرقى على حدة ، ويمكن فى هذه الحالة أن نستغنى عن كلمة دين ونقول بوجود نظم أخلاقية هى الأصل الموضوع لعلاج القضية أو المشكلة الأساسية التى حددها كل دين شرقى .

سادسا : تتصف ديانات التوحيد بأنها ديانات تركز على الصفة الشخصية أو الفردية فى الألوهية والانسان . فالإله الواحد إله شخصى يتصف بمجموعة من الصفات الالهية الخاصة بالذات والأفعال ، كما أن الإنسان فى هذه الديانات له كيانه الشخصى المحدد وهو مسئول مسئولية شخصية أمام الإله . أما فى ديانات الشرق الأقصى فالإله ليس كيانا أو ذاتا شخصية إنما هو الكون ، أو الطبيعة ، أو روح العالم ، أو غير ذلك من الأمور غير المحددة تحديدا شخصيا . وفى بعض هذه الديانات لا يوجد أصلا مفهوم للألوهية بل هناك مفهوم عام للكون أو الطبيعة وتحديد لعلاقة الإنسان بها . وبينما هناك عزل للإنسان عن الإله فى ديانات التوحيد نجد هناك دمج للإله والإنسان فى ديانات الشرق الأقصى حيث يسود الاعتقاد فى الاتحاد والحلول والفناء للانسانى فى الإلهى والكونى . وينتج عن هذا

وحدة وجود أو اتحاد مع الكون والطبيعة ، أو فناء فى النيرفانا أو غير ذلك من التعبيرات التى تؤكد على فناء الشخصية الإنسانية.

سابعا : تتفق اليهودية والمسيحية مع ديانات الشرق الأقصى فى الصفة الخلاصية لهذه الأديان . ويستثنى الإسلام من هذه الصفة فهو ليس دينا خلاصيا بالمعنى المفهوم فى هذه الديانات . وتعتمد هذه الأديان فى فكرها الدينى والفلسفى على وجود مشكلة رئيسية يواجهها الإنسان وتسعى هذه الأديان لتحقيق خلاصه من هذه المشكلة . ففى اليهودية والمسيحية نشأت مشكلة الخطيئة وكيفية التخلص منها ، فتطورت عقيدة الخلاص والمسيح المخلص الذى وظيفته تحقيق الخلاص للإنسان من الخطيئة . وسيطرت مشكلة المعاناة والشقاء الإنسانى على الهندوسية والبوذية والجينية ، ومشكلة الخلود وإطالة العمر فى التاوية . وهكذا حددت كل ديانة قضيتها الأساسية ورسمت طريق الخلاص للإنسان . ولذلك توصف هذه الديانات بأنها ديانات خلاصية أى تحاول تحقيق خلاص الإنسان من المشكلة الرئيسية التى حددتها كل ديانة .

ويعتبر الإسلام الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة فالإسلام لم يتحول الى دين خلاص لأنه لا توجد مشكلة للإنسان فى الإسلام . فمشكلات الخطيئة والمعاناة والشقاء والخلود ليس لها وجود فى الإسلام . فجوهر الإسلام هو تحقيق طاعة الإنسان لله ، وإعلان خضوع الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية . وهذه ليست مشكلة إنما هى دين ولذلك بنى الإسلام حول عبودية الإنسان لله الخالق وتحقيق مبدأ الطاعة من خلال الالتزام بالدين فى جوانبه العقدية والتشريعية والأخلاقية . وهناك ثواب وعقاب ، والطاعة لله محققة للثواب والمعصية محققة للعقاب ، ونجاة الإنسان من العقاب تتم من خلال الطاعة وترك المعصية . ولذلك يستخدم الإسلام مصطلحات «النجاة » و « الفلاح » و «الفوز » كبديل لمصطلح الخلاص . ولا يوجد مُخَلِّص فى الإسلام اعتمادا على مبدأ المسئولية الشخصية وقدرة الإنسان على تحقيق النجاة بالتزام الطاعة والبعد عن المعصية ، وبفعل الحلال والخير والبعد عن الحرام والشر . والحاجة إلى مُخلِّص تشير إلى عجز إنسانى عن تحقيق الخلاص . وهو أمر له علاقة بطبيعة الإنسان فى هذه الديانات فهى طبيعة مخطئة بالفطرة أو بالوراثة أو محكوم

عليها بالشقاء والمعاناة بالميلاد ومن خلال التناسخ أو غير ذلك من الأفكار الخاصة بطبيعة الإنسان ، والتي تشير إلى عجز فى طبيعته وتكوينه لا يجعله قادرا على تحقيق خلاصه . من هذه الزاوية فالإسلام لا ينتمى إلى ديانات الخلاص ولا توجد فيه مشكلة الخلاص . فالطبيعة الإنسانية خيّرة بالفطرة ، والحياة الإنسانية خيرة ، والدنيا خيّرة ولا توجد مشكلة بعينها تواجه الإنسان . والدين فى الإسلام هو الطاعة لله وتنفيذ تكاليفه وتشريعاته والفوز بالثواب فى الدنيا والآخرة . والعكس يحقق العقاب ومع ذلك فإمكانية النجاة من العقاب متاحة من خلال إعلان التوبة عن المعاصى والعودة إلى الطاعة . فليس فى طبيعة الإنسان ما يجعل العقاب أبديا فالأمر مرتبط بالفعل الإنسانى وليس بالطبيعة الإنسانية .

ثامنا : تهتم ديانات التوحيدية بعالم ما بعد الموت ويمكن تسميتها لذلك ديانات أخروية حشرية (٤٩٦). وهذا الاعتقاد له علاقة بالبنية الأخلاقية للديانات التوحيدية ، ووجود مفهوم الثواب والعقاب فيها والذى يحتم أن يكون ثوابا وعقابا دنيويا وأخرويا. أما ديانات الشرق الأقصى فبعضها اتجاهه دنيوى خالص مثل : الكونفوشيوسية والتاوية ولذلك يغيب فيها مفهوم العالم الآخر . وبعضها تنتهى التجربة الدينية فيها بالدخول فى عالم النيرفانا أو بالاتحاد فى الوجود أو بالوحدة مع الروح الكونى ، وبالتالى يغيب فيها مفهوم الثواب والعقاب ، ونلاحظ أيضا أن معظم هذه الفلسفات الدينية الشرقية اعتمدت على نظرة للحياة تعتبرها حياة شر وشقاء ومعاناة بمعنى العذاب الدنيوى ، وأن هدف الدين تحقيق خلاص الإنسان من هذا العذاب الدنيوى من خلال إحدى طرق التصوف والرهبنة التى يصل سالكها فى النهاية إلى فناء شخصيته فى النيرفانا ، أو اتحادها مع الوجود ، أو وحدتها مع الروح الكونى . ونلاحظ أيضا أن ديانات الشرق الأقصى لها رؤية للوجود غير تاريخية فالتاريخ دائرى لا بداية له ولا نهاية والتاريخ أزلى تتناسخ فيه الأرواح مع دورة الميلاد والموت بدون نهاية ، ومثل هذا الاعتقاد فى طبيعة التاريخ لا تميل إلى تقسيم العالم إلى دنيوى وأخروى إنما تنظر إلى الحياة ككل واحد لا يتجزأ داخل إطار تكرار الميلاد والموت . أما فى ديانات التوحيد فالزمن له بداية ونهاية والخليقة لها بداية ونهاية ، والتاريخ أو الزمن ليس أزليا بل زائلا فالجميع من خلق الله ويقع تحت المشيئة

الإلهيـة ، والله هو المسيطر على الطبيعـة والتـاريخ ويعلم البداية والنهاية بالنسبـة لهـما وكذلك الإنسان كجزء من الخليقة يخضع لهذا المبدأ فحياته لها بداية ونهاية وهو ينتقل من الدنيا بعد الموت إلى عالم الآخرة ويقع به الجزاء الإلهى ثوابا فى الجنة أو عقابا فى النار .

تاسعا : تؤكد ديانات التوحيـد على مبدأ تنزيه الألوهيـة ويتم ذلك من خلال الفصل التام بين الإنسانيـة والألوهيـة وكذلك الابتعـاد عن تشبيه الإله الواحد فى أية صورة من الصور المخلوقة ، فهو خالق كل شئ ، وكل الصور التى تشير إلى عكس ذلك فى ديانات التوحيد تعكس تأثيرا أجنبيا فيها كما هو الحال فى المسيحية واليهودية حيث تم الخلط أو المزج بين الإنسـانية والألوهيـة ، وحيث تم الوقوع فى التشـبيه ووصف الخالق بمواصـفات إنسانية فيما يعرف بالأنثروبومورفية . أما فى ديانات الشرق الأقصى فيسود الاعتقاد فى إمكانيـة اتحاد الإنسـان بالوجود ، أو وحدته مع الروح الكونية أو الفناء فى النيـرفانا وكلها محاولات لتحقيق الفناء الكلى للإنسان فى الألوهية أو تحقيق الاتحاد فى الألوهية .

وترفض ديانات التوحيد الاتحاد والحلول والفناء وكل الإعتقادات المشابهة وذلك لتعالى الإله وسموه وتنزيهه عن خلقه فيما عدا بعض الاستثناءات التى وقعت نتيجة مؤثرات صوفيـة من ديانات الشرق على بعض ديانات التوحيد والتى أدت إلى نشأة التصوف فى هذه الديانات .

عاشرا : تتصف ديانات الشرق الأقصى فى معظمها بأنها ديانات تصوف تعتمد الطريق الصوفى كسبيل لتحقيق الخلاص ، وقد طورت نظما للرهبنة والزهد والتقشف كتطبيق عملى لفكرها الصوفى ، والحياة المثالية فيها هى حياة الفقر والزهد التى تصل فى حدها الأقصى إلى هجرة الحياة تماما وتجويع النفس إلى حد إماتتها بينما تراعى بعض نظم الرهبنة الأخرى الاعتدال فى طريقها ، وتكتفى ببعض الوسائل الكفيلة بالقضاء على الرغبة والشهوة التى هى مصدر الشقاء الإنسانى . وقد خرجت التاوية على هذا الاتجاه الرافض للحياة الزهد فيها واتخذت سلوكا مضادا بالتركيز على الدنيا وكيفية التمتع بها ، وإطالة عمر الإنسان فيها إلى حد التعبير عن الرغبة فى الحصول على الخلود وتحقيق سبل الوصول إليه .

أما ديانات التوحيد فهى فى أصلها ترفض التصوف والطريق الصوفى المنتهى إلى تحقيق الاتحاد أو الحلول أو الفناء أو ما شابه ذلك من أوضاع تؤدى إلى تعريض تنزيه الألوهية للخطر وتخلط الإنسانية بالألوهية ، ولا تضع حدا فاصلا بين الإثنين . والإسلام على وجه الخصوص ، وضع الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق واعتبر طاعة المخلوق للخالق الوسيلة الوحيدة للاتصال بينهما . أما المسيحية فقد أدى تطورها بعد عصر عيسى عليه السلام إلى ظهور اتجاه قوى إلى هجر الدنيا نشأ عنه نظام الرهبنة المعروف ، كما أن مفهوم الألوهية فى المسيحية سمح فى تطوره باتحاد الناسوت فى اللاهوت وقال بمبادئ الحلول والاتحاد . وفى اليهودية ظهرت فرق صوفية قوية مثل الإسينيين والحسيديم والقبالا والتى طورت طرقا صوفيا لها نظامها الدينى الخاص بها . كما ظهر فى الإسلام نظام صوفى غير سنى قال بوحدة الوجود وبالاتحاد و الحلول ، وكل هذه الظواهر الصوفية فى الديانات التوحيدية ليست من طبيعتها الأصلية ، ولا تتفق مع مفهوم الألوهية الأصلى فيها القائم على تنزيه الإله الواحد والفصل بين المخلوق والخالق ، وتشير هذه الظواهر إلى وقوع تأثير صوفى على هذه الديانات أتاها فى معظمه من ديانات الشرق الأقصى .

حادى عشر : تتفق المجموعتان من الديانات فى النظر إلى الإنسان على أنه محدود ، ومتناه وزائل يسعى إلى الدخول فى علاقة مع اللامحدود ، أو اللامتناهى أو الأزلى . وتختلف المجموعتان فى رؤيتهما إلى طبيعة هذه العلاقة المنشودة . ففى ديانات التوحيد تعتبر هذه العلاقة حقيقة ميتافيزيقية ذات حتمية أخلاقية . والإنسان الكائن المحدود ليس وهما بل هو حقيقة ، كما أنه ليس مظهرا للامتناهى . إنه مخلوق له وعبد له ، يطيعه وينفذ أوامره ، وينتهى عند نواهيه ويحقق إرادته . وفى مقابل هذه الرؤية الإنسانية نجد ديانات الشرق الأقصى فى معظمها تعتبر العلاقة وهما نفسيا يتم التعامل معها معرفيا ، فالنفس المحدودة المتناهيه هى نتيجة معرفة زائفة ، ومن خلال المعرفة الصحيحة تندمج أو تتحد النفس من جديد فى النفس اللامحدودة اللامتناهية (٤٩٧) .

وفى الوقت الذى تسعى فيه ديانات التوحيد إلى تحقيق الإرادة الإلهية من خلال فعل الطاعة تقدم ديانات الشرق الأقصى فى معظمها محاولة للتماثل مع الكائن المطلق ، أو

الوجـود المطلق ، من خـلال التـأمـل المؤدى إلى الاتحـاد مـعـه . وتنظر هذه الديانات إلى الإنسان على أنه مخلوق تعس وشقى وجاهل بطبيعته الحقيقية . ومن خلال التناسخ تعانى النفس من نتيجة أفعالها السابقة وتتحرر النفس من هذه التعاسة والعناء من خلال تهذيب النفس وكبح رغباتها ، فتعود إلى طبيعتها الحقة فتتجسد مع الروح الكونية أو تدخل النيرڤانا وهى تعنى توقف الرغبة فى الوجود المنفصل وفناء النفس فى النيرڤانا أو اتحادها فى روح العالم أو الكون ، والنفس الإنسانية ليس لها وجود حقيقى ، ووجودها يكون باتحادها فى روح العالم فتتخلص من دائرة الميلاد والموت والميلاد من جديد ، أو بفنائها الكامل فى النيرڤانا (٤٩٨) .

ثانى عشر : يلاحظ أن ظهور اتجاه دينى عام فى مجموعة يقابله فى بعض الأحيان ظهـور لنفس الاتجـاه فى شكل خـاص فى المجـمـوعـة الثـانيـة . ويمكن رد هذا فى بعض الأحوال إلى تطورات داخلية ، كما لا يجب أن نغفل عامل التأثير والتأثر فى مثل هذه الحالات بالاضافة إلى أننا نتعامل مع إنسان متدين طبيعته الإنسانية واحدة فى أصلها قبل أن تشكلها الأديان والفلسفات ، وتوجهها الوجهة الدينية أو الفلسفية التى تريدها . ولتوضيح هذا نضرب مثلا بظهور التصوف فى ديانات التوحيد فى شكل اتجاه خاص تقابله بالتصوف كطابع عام لديانات الشرق الأقصى وأيضا ظهور مفهوم خاص بالإله الشخصى أو الآلهة الشخصية فى ديانات الشرق الأقصى، مع أنها ديانات فلسفية تركز على مفاهيم كونية للألوهية أو لا تعترف بالألوهية ، وتبنى فكرها الدينى حول الوجود أو العالم ، أو الطبيعة كوحدة واحدة مستحقة للتقديس . ويمكن شرح ظهور التصوف فى ديانات التوحيد بالرغم من أنه سمة أساسية فى ديانات الشرق الأقصى إلى تأثير خارجى من ديانات الشرق على اليهودية والمسيحية والإسلام . كما يمكن تعليل الظاهرة بعوامل داخلية أى من داخل كل دين توحيدى على حدة ، وذلك بمراجعة الظروف التى أدت إلى ظهور التصوف أو عدم أصالته . وتتوفر فى تاريخ المسيحية على وجه الخصوص عدة أدلة على تطور عوامل داخلية مع عوامل خارجية لاكتساب المسيحية صفة صوفية قوية لا تتناسب وطبيعة الديانات التوحيدية . ونذكر من هذه العوامل باختصار تركيز دعوة عيسى عليه السلام على الروحانية كرد فعل ضد الكهنوتية والمادية اليهودية والجمود التشريعى

بها ، ويستدل عليها أيضا من حياة عيسى عليه السلام كنموذج للحياة البسيطة التى تجلت فيها قيم التواضع والفقر .

ويضاف إلى هذا لجوء المفسرين لطبيعة عيسى عليه السلام إلى الفلسفة والديانات السرية والغنوصية لشرح المشاكل المترتبة على الاعتقاد فى ألوهية عيسى عليه السلام ، وتحديد علاقته بالأب والروح القدس ، وكيفية اتحاد الناسوت واللاهوت فيه ، وتطوير مفهوم المحبة والخلاص وشرح هذا كله من منطق فلسفى صوفى . ويضاف إلى هذا أيضا دور الاضطهاد الرومانى اليهودى للمسيحيين الأوائل فى تطور الرهبنة وتكوين مجتمعات الرهبنة فى الأديرة المنتشرة فى الصحارى . ولعل من أسباب تكوينها أيضا الاعتقاد فى أصالة الخطيئة الإنسانية وكون الحياة شرا لابد من الابتعاد عنه بهجر الحياة ذاتها والهروب إلى الصحارى . وجانب من التأثير الخارجى يأتى من انتشار المسيحية فى بعض البلدان الشرقية ، وتكيفها مع التصوف ، وتأثرها به .

أما الظاهرة الثانية فهى ظهور مفهوم الإله الشخصى فى الديانات الشرقية . وهى فى أساسها تفهم المطلق فى صورة كونية أو عالمية بينما يعتبر هذا المفهوم من أساس ديانات التوحيد . فهناك أولا عامل التأثير الخارجى وهو احتكاك هذه الديانات بالاسلام والمسيحية ، واحتمال وقوع تأثير لفكرة الألوهية فى التوحيد على الفكر الدينى الشرقى. أما العامل الداخلى لظهور الإله الشخصى فيشرحه ستيدمان فى أنه يمثل نوعا من الاستجابة لمطالب الجماهير الشعبية من أهل الأديان الشرقية ، فهذه الأديان فلسفية ومن ثم فهى ديانات النخبة المثقفة القادرة على استيعاب المفاهيم الدينية الفلسفية . أما جمهور المتدينين فهو يعجز عن فهم الأفكار الفلسفية مما اضطر القائمين على هذه الفلسفات إلى تقديم تنازلات تسمح بانتشار فلسفاتهم لدى الجمهور العادى غير المثقف والذى يكون غالبية الشعب . وقد تم هذا من خلال استغلال فلسفى للدين الشعبى حتى يصبح الدين مقبولا ، فاستخدمت عدة أشكال شعبية لتقديم المادة الدينية الفلسفية وذلك مثل الفنون والمعابد والتماثيل ، والرقص ، والرواية والمسرحية كوسائل لتكييف الإيمان النظرى المجرد مع الفهم الشعبى العام (٤٩٩) .

وظهرت الآلهة الشخصية كموضوع للعبادة ووسائل الخلاص بالنسبة للجمهور فى الهندوسية والبوذية كما تتجلى فى نموذج بهكتى يوجا الهندى والبوذيستفا البوذى ، حيث يتم تكريس العبادة إلى إله شخصى يتم إدراكه من خلال علاقات إنسانية ، مثل علاقات الحب التى تظهر فى مفاهيم العبودية والصداقة والأمومة و الأبوة و البنوة أو علاقة الخطوبة فهى جميعا مفاهيم إنسانية للعلاقة بالإله الشخصى . وفى الهندوسية تم تشخيص البراهما وڤشنو وشيڤا . وفى البوذية تمثل بوذية المهايانا استجابة لاحتياجات الجماهير حيث تقدم تركيبة أسطورية للآلهة الشخصية هى مظاهر للمطلق ومراحل على الطريق إلى تحقيق نموذج البوذا الكونى وتتجسد فى أشكال إنسانية . وفى الجينية يحتل الجيناس هذه المكانة كقديسين مؤلهين متنورين . وفى الديانات الهندية عموما يلعب المتنورون الذين حصلوا على التنوير دورا مهما بالنسبة للهندى العادى فى الديانات الشعبية فهم والآلهة المتنورون وسيلة هذا الإنسان ومثاله للحصول على النيرڤانا ، ويعتبر سيتيدمان أن المسافة الدينية قد ضاقت بين ديانات الهند وديانات التوحيد بتطوير الأولى لمفاهيم الإله الشخصى واقترابها بهذا من المجموعة التوحيدية .(٥٠٠) ويظل الفارق مع ذلك كبيرا فالآلهة الشخصية الهندية تطورت فى ظل تعدد لا تقره ديانات التوحيد كما أن هذه الآلهة الشخصية وهمية لأنها مجرد مظاهر للمطلق الكونى أو العالمى . ويضاف إلى هذا أن الخلاص فى هذه الأديان هو بمثابة تجربة تحول داخلى أكثر من تجربة تتم من خلال مفهوم الألوهية . والخلاص هو اتحاد وفناء فى المطلق وإن اتخذ شكلا شخصيا .

ثالث عشر : نلاحظ فى النهاية أن أديان العالم باستثناء الإسلام حددت التجربة الدينية فيها من خلال تحديد مشكلة أو قضية دينية معينة يقدم عنها الدين الإجابة أو العلاج الذى يحقق الخلاص من هذه المشكلة . فالأديان فى عمومها - وفيما عدا الإسلام - هى ردود أفعال تجاه قضايا ، والتجربة الدينية فيها تبدأ بمحاولات للفهم النظرى أو اللاهوتى للقضية ، وتنتهى باتباع طريق يحقق الخلاص من القضية . وإذا استعرضنا هذه القضايا ، كما عرضها لنا تاريخ الأديان نجد أن اليهودية والمسيحية اشتركتا فى قضية واحدة هى قضية الخطيئة الإنسانية وسبل تحقيق الخلاص منها . وتقوم هذه المشكلة على

أساس من رؤية لطبيعة الإنسان فى الديانتين ووضع حل دينى مشترك تمثل فى فكرة الخلاص من خلال مسيح مخلص اعتقدت المسيحية أنه أتى بينما تعتقد اليهودية أنه لم يأت بعد . وتختلف الديانتان حول طبيعة الخلاص والمخلص حيث أضافت اليهودية بعدا سياسيا قوميا للخلاص بينما ظل المفهوم فى المسيحية دينيا لاهوتيا .

أما قضية الديانات الهندية فهى التعاسة الانسانية المولدة للشقاء الإنسانى والمعاناه ، وهى مشكلة مبنية على أساس من رؤية خاصة لطبيعة الانسان وطبيعة الحياة الإنسانية . وقدمت هذه الديانات تحليلا فلسفيا للشقاء الإنسانى محددة أسبابه وطبيعته ومظاهره ثم وضعت طرقا لمعالجة الشقاء الإنسانى وتحقق الخلاص منه ، وذلك على اختلاف بين هذه الديانات فيما يتعلق بطبيعة المشكلة وطبيعة الخلاص واختارت جميعها الطريق الصوفى الزهدى القائم على أساس من تهذيب النفس وقتل أسباب الشقاء فيها ، ووأد الغرائز الإنسانية المؤدية إلى الشقاء ، وأهمها الرغبة والشهوة والطمع وحب التملك . . .

وفى الزرادشتية تبدو القضية الأساسية فى الصراع بين الخير والشر وتصور نظام دينى يؤدى إلى تحقيق الخلاص من الشر . وفى الديانات الصينية تظهر مشكلةالخلود الإنسانى ، وكيفية تحقيق الخلاص من الموت بوضع تصور لإطالة عمر الإنسان على الأرض ، كما تظهر مشكلة صحة الإنسان ، وكيفية مواجهة الضعف والعجز والشيخوخة ، وهى قضية أثارتها البوذية من قبل حين اعتبرت العجز والشيخوخة أحد أسباب الشقاء الإنسانى .

كما أضافت الديانات الصينية مشكلة الحكم كوسيلة لتهذيب الإنسان وخلق الإنسان المثالى المهذب وابتدعت الطريقة التى بها يتم خلق الحاكم النموذجى والمواطن المثالى . ووجدت التاوية فى طريق الطبيعة العلاج لمشاكل الإنسان الناجمة عن صراع الرغبات، وطريق الطبيعة هو طريق اللافعل ، بينما اختارت الكونوفوشيوسية طريق الفعل فأصبحت فلسفة للحياة والحكم وفضلت التاوية التلقائية والبساطة وطرق الطبيعة . وبينما رأت البوذية والجينية وأصلها الهندوسية أن علاج مشكلة الشقاء والعجز والشيخوخة يكون من خلال قتل الرغبات وإماتة النفس ، ترى التاوية العلاج فى محاولة إطالة عمر الإنسان، وتحسين الصحة الإنسانية والاهتمام بالوسائل المؤدية إلى ذلك وهى وسائل تجمع بين السحر والكمياء والعلم .

وبالنسبة للإسلام فهو الدين الوحيد فى تاريخ الأديان الذى يمكن وصفه بأنه دين بلا مشكلة أو قضية تبحث عن حل أو علاج كما فعلت كل الأديان . الإسلام دين تقوم التجربة الدينية فيه على تحقيق العلاقة بين الإنسان والله من خلال تحديد دقيق لطبيعة الإنسان كمخلوق للإله الواحد والله كخالق ، والعلاقة بينهما هى علاقة عبودية المخلوق للخالق ، وتتحقق العبودية من خلال الطاعة للإرادة الإلهية ، واستسلام الإنسان وخضوعه لإرادة الإله الواحد الخالق التى عرفها الإنسان من خلال الوحى الإلهى الذى تلقاه الأنبياء والرسل عليهم السلام ، وكلفوا بتبليغه إلى قومهم ، ورغم اشتراك اليهودية والمسيحية فى هذا النظام الدينى التوحيدى فالإسلام لم يختزل الدين فى مشكلة أساسية كما فعلت المسيحية واليهودية حين اعتبرت الخطيئة الإنسانية وسبل الخلاص منها القضية الأساسية فى الديانتين .

ويجب أن نلاحظ أيضا أن كل القضايا والمشاكل التى عرضتها الأديان ووضعت لها الحلول مرفوضة فى الإسلام وليس لها وجود فيه . فالخطيئة الإنسانية وأصلها فى اليهودية والمسيحية لا يعترف بها الإسلام الذى يقول ببراءة الإنسان من الخطيئة وبحرية الإرادة الإنسانية ، وبالمسئولية الفردية عن الأفعال ، وبالتوبة فى حالة اكتساب الخطيئة . وبالتالى لاحاجة إلى الخلاص والمخلص . فالإنسان هو سيد الموقف بعد أن أصبح الحلال بين والحرام بين والخير والشر واضحين ، وعلى الإنسان الاختيار ، وتحمل مسئولية هذا الاختيار.

وكذلك مشكلة الشقاء الإنسانى والتعاسة السائدة فى الديانات الهندية لا وجود لها فى الإسلام استنادا إلى خيرية الإنسان وخيرية الحياة الإنسانية ، واستنادا إلى أن الإنسان كائن مخلوق لله تعالى له بداية ونهاية ككل المخلوقات ، والمرض والعجز والشيخوخة أعراض مرتبطة بالضعف الإنسانى وطبيعة الإنسان الزائلة وهى لذلك تغيرات مقبولة فى الحياة الإنسانية التى تبدأ بالميلاد وتنتهى بالموت والانتقال إلى عالم الآخرة . والشقاء الإنسانى ليس أصيلا فى الحياة كما تصوره ديانات الهند ، كما أن علاجه لا يكون من خلال المزيد من الشقاء والمعاناة إلى حد قتل النفس وإماتتها . فالإنسان خير والحياة خيّرة بصرف النظر عن الأطوار التى تمر بها الحياة الإنسانية فهى أطوار مرتبطة بطبيعة الإنسان

ككائن مخلوق له بداية ونهاية بينما الأزلى هو الله سبحانه وتعالى . أما محاولات إطالة عمر الإنسان وتحسين صحته لكى يطول عمره أو التفكير فى الحصول على الخلود فكلها خداع وأوهام لا جدوى منها فالإنسان لا محالة ميت والدوام لله . والإسلام يهدف إلى تحقيق التوازن فى الحياة الإنسانية والتزام الوسطية فى كل شئ ، والتجاوب مع الفطرة الإنسانية بما يحقق إشباع الرغبات الروحية و المادية معا بلا غلو أو تطرف .

إن شمولية الإسلام وعالميته ووسطيته وتوازنه ، جعلته دينا بلا قضية . وكلمة قضية أو مشكلة تشير إلى سلبية معينة فى الإنسان أو فى الحياة تحتاج إلى علاج . والإنسان فى الإسلام كائن إيجابى خيِّر ، والحياة الإنسانية حياة إيجابية خيِّرة ولذلك لا توجد مشكلة أو قضية تستوجب العلاج . أما هذه القضايا والمشاكل التى ابتدعتها الأديان فهى تبتعد بالإنسان عن جوهر الدين، وهو خضوع الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية وتحقيق طاعة المخلوق للخالق . وهذا هو المعنى الحقيقى للدين . وهو فى نفس الوقت معنى الإسلام، وصدق القرآن الكريم حيث قال « إن الدين عند الله الإسلام » والله أعلم .

تم بحمد الله

حواشـــي الباب الأول

(١) محمد بن عبد الكريم بن احمد ابو الفتح الشهرستاني . الملل والنحل .
تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧ ص ٥٨٠ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٨٣ .
(٣) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا . المجلد الرابع . دار بيروت للطباعة والنشر .
بيروت ١٩٥٧ . ص ١٦ .
(٤) انظر في هذا الموضوع الأعمال التالية :
ـ د . محمد عبد الله دراز . الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان .
ـ د . اسماعيل راجي الفاروقي : في تاريخ الأديان . مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة . المجلد ٢١ جـ ١ ، ١٩٥٩ والمجلد ٢٥ جـ ١ ، ١٩٦٣ .

M . Eliade Patterns In Comparative Religion . -
World Pub . Co .N .Y .1972
J.Wach ,The Comparative Study of Religions. -
Columbia Univ . Press , N . Y . , 1969 .
M .Yinger , The Scientific Study of Religions,N.Y. ,1971 -

(٥) M. Eliade, Patterns In Comparative, Religion ,P. XIII

(٦) ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي .
كتاب الأصنام . تحقيق . الأستاذ احمد زكي . الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٢٤.
(٧) البغدادي : الفرق بين الفرق . القاهرة ١٩١٠ .
(٨) ابن حزم الظاهري الأندلسي : الفصل في الملل والأهواء والنحل
مكتبة السلام العالمية . القاهرة (بدون تاريخ) .
(٩) الشهرستاني : الملل والنحل . تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد .
مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧ .
(١٠) ابو الريحان محمد بن احمد البيروني : كتاب في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة

فى العقل او مرذولة . مطبوعات دائرة المعارف العثمانية . حيدر اباد الدكن . الهند ١٩٥٨م .

(١١) ابو المعالى محمد الحسينى العلوى ، بيان الاديان ترجمة د . يحى الخشاب ، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة المجلد ١٩ الجزء الاول مايو ١٩٥٧م .

(١٢) سورة النحل ١٢٥ .

(١٣) سورة آل عمران ٦٤ .

(١٤) سورة النحل ١٢٥ .

(١٥) انظر : د . محمد عثمان موافى . منهج النقد التاريخى عند المسلمين والمنهج الأوروبى . مؤسسة الثقافة الجامعية . الإسكندرية ص ١٢ .

(١٦) البيرونى : كتاب الهند ص ١ - ٦ .

(١٧) د . محمد عثمان موافى: منهج النقد التاريخى عند المسلمين والمنهج الأوروبى ص ١٢١

(١٨) انظر : Ismael R . Al - Faruqi and David E . Sopher , Historical Atlas of the Religions of the World , Macmillan Pub . Co . , 1974 .

وانظر ايضا :

Ismael Al - Faruqi and Lamya Al ` Faruqi , Cultural Atlas of Islam, Macmillan, N . Y . 1986 .

(١٩) انظر مثلا :- Keith Crim, Ed .,Abingdon Dictionary of Living Religions, Nashville, Abingdon,1981.

- انظر مثلا Hans - Joachim Schoeps, the Religions of Mankind : Their Origin And Development, Doubleday And Co . ,N . Y.1966 .

(٢٠) - -Ibid, P.54, .

_ G . Parrinder, Religion In Africa, Penguin, 1969 .

J.Mbiti, African Religions And Philosophies, Doubleday N .Y., 1970 -

(٢١) - The Great Asian Religions, An Anthology, Compiled By Wing - Tsit- Chan, I . R.Al - Faruqi, J . Kitagawa And P. T. Raju, The Macmillan Co ., London , 1969.

Benjamin Ray, African Religions,Prentice-Hall, Englewood,Cliffs,1976

(٢٢) انظر مثلا :

Trevor Ling, A History of Religion East And West, Harper Books, - Harper And Row, N. Y.,1968 .

(٢٣) انظر مثلا :

أ . و . ف . توملين ، فلاسفة الشرق ترجمة عبد الحميد سليم . مراجعة علي أدهم ، دار المعارف – القاهرة ، ١٩٨٠ .

(٢٣) انظر مثلا : The, A. M. Frazier, Ed ., Chinese And Japanese Religions, Westminister Press,phila, 1969

(٢٤) Hans-Joachim Schoeps. The religions of Mankind Doubleday N.Y.1966.

Max Weber, The Reliogion of India , The Macmillan Co., London, 1958.

Max Weber, The Religion of China , The Macmillan Co., London, 1951

(٢٥) انظر مثلا :

Trevor Ling, A History of Religion, East And West, Harper Books, N. Y., 1968 .

(٢٦) E.G. Parrinder, What World Religions Taech, Georg Harrap, London, 1968 .

(٢٧) Hans - Joachim Schoeps, The Religions of Mankind, p.49 .

(٢٨) Heineich Zimmer, Philosophies of India, Princeton, Princeton Univ.Press, 1969 .

(٢٩) L.M.Lewis Ecstatic Rligion,Baltimore,Penguin,1971

Rudolf Otto, Mysticism East And West, Macmillan, N.Y., 1970 . -

(٣٠) John M. Steadman, The Myth of Asia, Simon And Schuster, N.Y., 1969, P. 54 .

(٣١) Ibid, p, 54.

(٣٢) Hans - Joachim Schoeps, The Religions of Mankind, P. 15 .

(٣٣) Schoeps, P. 156 .

(٣٤) انظر مثلا :

Edwin A . Brutt, Man Seeks The Divine , A Study of The History and Comparison of Religions, Harper and Row, N.Y. 1970, p. 187 .

(٣٥) Ibid, P. 187 .

(٣٦) انظر مثلا : Ibid., p. 187

(٣٧) جون كولر : الفكر الشرقي القديم ترجمة كامل يوسف حسين مراجعة د . إمام عبد الفتاح إمام . سلسلة عالم المعرفة . العدد ١٩٩ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت ١٩٩٥ ص ٢٨ .

(٣٨) المرجع السابق : ص ٢٩ .

(٣٩) نفس المرجع ص ٣٠ ـ ٣١ .

(٤٠) ا . و . ف . توملين . فلاسفة الشرق ترجمة عبد الحميد سليم . مراجعة علي ادهم . دار المعارف . القاهرة ، ١٩٨٠ ص ١٦٧ .

(٤١) جون كولر : الفكر الشرقي القديم . ص ٣٣ .

(٤٢) P.T.Raju, Religion of India, In The Great Asian Religion, an Anthology P.I.

(٤٣) Ibid, P.1.

(٤٤) Ibid, P.1.

(٤٥) Ibid, P.1.

(٤٦) A. L . Basham, Hinduism, In, The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Ed. By R.C. Zaehner, Beacon Press,Boston, 1959.P.255.

(٤٧) Helmuth Von - Glasenapp, Non-Christian Religions, A To Z,

Grosset and Dunlap Inc., N.T., 1963, p. 104 .

(٤٨) Basham, Hinduism, p. 225 .

وانظر ايضا د . رووف شلبى . التفكير الدينى فى العالم قبل الإسلام . دار الثقافة . الدوحة ، ١٩٨٣ ص ١٧٩ .

(٤٩) البيرونى . ص ٧٦ ـ ٧٧ .

(٥٠) Von Glasenapp, P . 107 .

(٥١) Ibid, P. 123 .

(٥٣) Raju, P . 6 .

(٥٣) Ibid, P. 6 .

(٥٤) Ibid, P. 2 .

(٥٥) Ibid, P. 3 .

(٥٦) Basham,Hinduism.P.226-227.

(٥٧) Raju, P . 3.

(٥٨) البيرونى ص ٤٥٩ .. Basham, Hinduism, P . 227 .

(٥٩) Ibid, P. 4 .

(٦٠) Ibid, P. 3 .

(٦١) Ibid, P. 3 .

(٦٢) Parrinder, P . 19 .

(٦٣) D.L. Carmody, Shamans, Prophets And Sages, Introduction To World Religions, Wadsworth. Pub. Co., Belmont, 1985, p. 252 .

وانظر ايضا : Parrinder, P . 19.

(٦٤) Parrinder, P . 20 .

(٦٥) Raju, P . 50 .

(٦٦) Basham, Hinduism , P. 228 .

(٦٧) Carmody, P. 251 .

(٦٨) جون كولر . الفكر الشرقى القديم ص ١٥٢ ، وانظر . Basham, P. 231

(٦٩) Ibid, P . 231.

(٧٠) Ibid, P . 231.

(٧١) Ibid, P . 232.

وانظر ايضا Camody P . 256 - 257 وكذلك جون كولر الفكر الشرقي القديم ص ١٥١ ـ ١٥٤ ، ١٦٢ ـ ١٦٦ .

(٧٢) Basham, Hinduism, P . 233 .

(٧٣) Ibid, P . 233 .

(٧٤) البيروني ص ٣٨ .

(٧٥) Basham, Hinduism, P . 227 .

(٧٦) Schoeps, P . 163 - 164 .

وانظر ايضا : . Parrinder, P . 31

(٧٧) Raju. P . 7 .

(٧٨) Ibid, P . 55 .

(٧٩) Parrinder, P . 32 .

(٨٠) Basham, Hinduism, P . 227 .

(٨١) Ibid, P . 227 .

(٨٢) Raju, P .10 .

(٨٣) البيروني ص ٥١ ـ ٥٢ .

(٨٤) المصدر السابق : ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(٨٥) نفس المصدر : ٥٣ .

(٨٦) نفس المصدر : ٥٥ .

(٨٧) نفس المصدر : ٥٧ .

(٨٨) نفس المصدر : ٦١ .

(٨٩) نفس المصدر : ٦١ .

(٩٠) جون كولر ، الفكر الشرقي القديم . ص ٢٠٤ .

(٩١) نفس المرجع : ص ٢٠٥ .

(٩٢) نفس المرجع : ص ٣٢٠ .

(٩٣) نفس المرجع : ص ٣٢٠ .

(٩٤) نفس المرجع : ص ٣٢٢ .

(٩٥) Raju, P . 70 .

(٩٦) Von Glasenapp, P . 27 .

وانظر ايضا . جون باردر . المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام ، مراجعة د . عبد الغفار مكاوى ، سلسلة عالم المعرفة . العدد ١٧٣ . الكويت ١٩٩٣ ص ٢١٥ ـ ٢١٦ .

(٩٧) Ibid, P . 27 - 28 .

(٩٨) Ibid, P . 28 .

(٩٩) Ibid, P . 30 .

(١٠٠) جون كولر : الفكر الشرقى القديم ص ١٨٧ .

(١٠١) المرجع السابق : ص ١٩٢ ـ ١٩٥ . وانظر ايضا : رؤوف شلبى : التفكير الدينى فى العالم قبل الإسلام ص ٢٤٧ ـ ٢٥١ .

(١٠٢) المرجع السابق : ص٢٤٨ ، وانظر الفكر الشرقى القديم ص ١٩٦ .

(١٠٣) شلبى : ص ٢٤٧ ، وجون كولر : ص ١٩٧ .

(١٠٤) جون كولر ، الفكر الشرقى القديم ص ١٩٨ .

(١٠٥) المرجع السابق : ص ٢٠٠ .

(١٠٦) المرجع السابق : ص ٢٠١ وانظر ايضا :

Ninan Smart,The Religious Experience of Mankind , Scribner, N.Y.1969,P.84

(١٠٧) Ibid, P . 84 .

(١٠٨) جون كولر : الفكر الشرقى القديم ص ٢١٤ ـ ٢٢٣ .

(١٠٩) المرجع السابق ص ٢٢٨ ـ ٢٣١ .

(١١٠) Smart, P . 81 .

(١١١) Ibid,P . 82 .

(١١٢) رؤوف شلبي : ص ٢٥٧ ـ ٢٦١ .

(١١٣) Trevor Ling, A History Religions, East And West, Harper And Row, N.T., 1968, p. 93 .

(١١٤) Ibid, P .93 .

(١١٥) Von Glasenapp, P . 41 - 42 .

(١١٦) Schoeps, P . 178 - 185 .

(١١٧) جفري بارندر : المعتقدات الدينية لدى الشعوب ص ٢٢٧
وانظر: Schoeps, P . 178 - 179

(١١٨) Ibid, P . 180 .

(١١٩) Ibid, P . 184 .

(١٢٠) Ibid, P . 185 .

(١٢١) Ibid, P . 186 .

(١٢٢) Parrinder, P . 38 .

(١٢٣) Smart, P . 71 .

(١٢٤) Glasenapp, P . 147 .

(١٢٥) Smart, P . 71 - 72 .

(١٢٦) Ibid, P . 72 .

(١٢٧) A. L.Basham,In The Cocise Encyclopedia of Living Faiths, P.261.

(١٢٨) Ibid, P . 261 .

(١٢٩) Glasenapp, P. 147 .

(١٣٠) Parrinder, P . 40 .

(١٣١) Basham, Jainism, P . 265 .

(١٣٢) Glasenapp, P . 150 .

(١٣٣) Basham, Jainism, P . 262 .

(١٣٤) Smart, P . 73 .

(١٣٥) Ibid, P . 73 .
(١٣٦) Basham, Jainism, P . 262 .
(١٣٧) Ibid, P . 262 .
(١٣٨) Ibid, P . 263 .
(١٣٩) Parrinder, P . 39 - 40, And Smart, P . 75 .
(١٤٠) Parrinder, P . 40 .
(١٤١) Basham, P . 264 .
(١٤٢) Ibid, P . 264 .
(١٤٣) Glasenapp. P . 148 .
(١٤٤) Ibid, P . 148 .
(١٤٥) Basham, Jainism, P . 265 .
(١٤٦) Glasenapp, P . 148 .
(١٤٧) Ibid, P . 149 .
(١٤٨) Basham, P . 264 - 265 .
(١٤٩) Ibid,P . 265 .
(١٥٠) Parrinder, P . 41 .
(١٥١) glasenapp, P . 150 .
(١٥٢) Ibid, P . 150 .
(١٥٣) Brutt, P . 127 .
(١٥٤) Ibid, P . 125 .
(١٥٥) A . C . Graham, Confucianism, P . 383 .
(١٥٦) Creel, P . 125 .
(١٥٧) Ibid, P . 127 .
(١٥٨) جفرى بارندر : المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ص ٢٨٨ .
(١٥٩) Brutt,P.122-132.
(١٦٠) Creel, P . 160 - 161 .

(١٦١) Glasenapp, P . 65 .

(١٦٢) Brutt, P . 128 .

(١٦٣) Ling, P . 100 .

(١٦٤) Ibid, P . 101 .

(١٦٥) Graham, P .363 .

(١٦٦) Ibid, P .369 .

(١٦٧) Wing - Tsit Chan, Religions of China In, The Great Asian Religions, P . 100 .

(١٦٨) Ibid, P .370 .

(١٦٩) Ibid, P . 371 .

(١٧٠) Ibid, P . 371 .

(١٧١) Ibid, P . 371 .

(١٧٢) Ibid, P . 372 .

(١٧٣) Ibid, P . 372 .

(١٧٤) Ibid, P . 380 - 381 .

(١٧٥) Ibid, P . 382 .

(١٧٦) Ibid, P . 382 .

(١٧٧) Ibid, P . 370 - 382 .

(١٧٨) Wing - Tsit Chan, The Religions of China, P . 151 .

(١٧٩) Werner Eichhorn, Taoism, In The Concise Encylopedia Of Living Faiths, P . 385 .

(١٨٠) Ibid,P,385-386.

(١٨١) جون كولر : ص ٣٧٧ .

(١٨٢) المرجع السابق : ص ٣٧٩ ـ ٣٨١ .

(١٨٣) المرجع السابق : ص ٣٨٣ .

(١٨٤) نفس المرجع : ٣٨٤ .

(١٨٥) Wing - Tsit Chan, P . 156 .

(١٨٦) Ibid, P . 156 .

(١٨٧) Ibid, P . 150 - 151 .

(١٨٨) جون كولر ص ٣٨٦ .

(١٨٩) المرجع السابق : ص ٣٨٦ .

(١٩٠) W . Eichhorn, P . 356 .

(١٩١) جون كولر : ص ٣٧٩ .

(١٩٢) المرجع السابق : ص ٣٨٠ - ٣٨٢ .

(١٩٣) المرجع السابق : ص ٣٨٣ .

(١٩٤) Eichhorn , P , 388 .

(١٩٥) Wing - Tsit Chin, P . 162 .

(١٩٦) جون كولر : ص ٣٨٧ - ٣٨٨ .

(١٩٧) المرجع السابق : ص ٣٨٨ .

(١٩٨) Wing - Tsit Chin, P . 166 .

(١٩٩) Eichhorn, P . 392 .

(٢٠٠) Wing - Tsit Chin, P . 162 .

(٢٠١) Eichhorn, P .389 .

(٢٠٢) Ibid, P . 388 .

(٢٠٣) Ibid, P . 391 .

(٢٠٤) Ibid, P . 393 .

(٢٠٥) Ibid, P . 396 .

(٢٠٦) Wing - Tsit Chin, P . 175 .

(٢٠٧) Eichhorn, P .396 .

(٢٠٨) Ibid, P . 401 .

(٢٠٩) جون كولر : ص ٣٧٤ .

(٢١٠) المرجع السابق : ٣٧٥

(٢١١) المرجع السابق : ص ٣٧٦ .

(٢١٢) G Bownas,Shinto, in the Concise Encyclopedia of living Faiths, p.348.

وانظر أيضا :

Josep Kitagawa, (Religions Of Japan) In The Great Asian Religion, - An Anthology, P .291.

(٢١٣) Bownas, P . 348 .

(٢١٤) Jack Finegan, The Archeology of World Religions Vol . III, TheBackground of Shinto, Islam, Sikhism, Princeton Univ . Press, Princeton, New Jersy, 1952, P . 420 - 421 .

(٢١٥) Kitagawa, Religions of Japan, P . 239 .

(٢١٦) Schoeps, P . 213 .

(٢١٧) Bownas, P . 439 .

(٢١٨) Parrinder, P . 88, Bownas. P . 349

(٢١٩) Parrinder, P . 91 .

(٢٢٠) Schoeps, P . 213 .

(٢٢١) Ibid , P . 214 .

(٢٢٢) Bownas. P . 349.

(٢٢٣) Ibid , P . 349 .

(٢٢٤) Ibid , P . 350 .

(٢٢٥) Ibid , P . 350 .

(٢٢٦) Ibid , P . 357 .

(٢٢٧) Ibid , P . 359 .

(٢٢٨) Glasenapp, P . 216 .

(٢٢٩) Finegan, P . 449 .

(٢٣٠) Parrinder, P . 92 - 93

(٢٣١) Bowwnas, P . 360 .

(٢٣٢) Finegan, P . 449.

وانظر ايضا : . Bownas, P. 361

(٢٣٣) Bownas, P . 361 .

(٢٣٤) Kitagawa, P . 249.

(٢٣٥) Bownas, P . 361.

(٢٣٦) Ibid, P.361.

(٢٣٧) Kitagawa, P . 291.

وانظر ايضا : Bownas, P . 362

(٢٣٨) Kitagawa, P . 291.

(٢٣٩) Bownas, P . 362 .

(٢٤٠) Ibid, P. 362 .

(٢٤١) Ibid, P. 363 .

(٢٤٢) Ibid, P.364 .

(٢٤٣)بارندر : المعتقدات الدينية لدى الشعوب ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ .

(٢٤٤) Schoeps, P . 217 .

(٢٤٥) Ibid, P . 217 .

وانظر ايضا: Kitagawa, P .264

(٢٤٦) Schoeps, P . 217.

(٢٤٧) Finegan, P .460.

(٢٤٨) Kitagawa, P.239.

(٢٤٩) Trevor Ling, A History of Religion East And West, P .76.

(٢٥٠) Schoeps,P.80.

(٢٥١) Ling, P.75.

(٢٥٢)بارندر : ص ٤١٨ .

(٢٥٣) Schoeps,P.50.

(٢٥٤) د .رؤوف شلبى : التفكير الدينى فى العالم ص ٣٤٩ .

(٢٥٥)المرجع السابق : ص ٣٤٩ .

(٢٥٦) محمد خليفة حسن احمد : ظاهرة النبوة الإسرائيلية : طبيعتها، تاريخها ، الموقف الإسلامى منها . مطبوعات مركز الدراسات الشرقية ـ جامعة القاهرة . الزهراء ١٩٩١م

(٢٥٧) Ling,P.77.

(٢٥٨) Ibid,P.77.

(٢٥٩) R. C. Zaehner, Zoroastrianism , In, The Concise Encylopedia of World Faiths, P.212.

(٢٦٠) Ling, P .78.

(٢٦١) Zaehner,P.220.

(٢٦٢) Ling, P.78

(٢٦٣) Ibid, P.79.

(٢٦٤) Ibid, P.79.

(٢٦٥) Schoeps, P.81.

(٢٦٦) Ibid, P.82.

(٢٦٧) Ibid, P.83.

(٢٦٨) Ibid, P.84.

(٢٦٩) Ibid, P.86.

(٢٧٠) Glasenapp, P.238.

وانظر ايضا : Schoeps, P.88 .

(٢٧١) Smart, P.248.

(٢٧٢)بارندر : المعتقدات الدينية لدى الشعوب : ص ١٢٤ .

(٢٧٣)المرجع السابق : ص ١٢٣

(٢٧٤) Schoeps, P. 90.

(٢٧٥) بارندر: ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .

(٢٧٦) Schoeps, P. 90.

(٢٧٧) بارندر: ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

(٢٧٨) المرجع السابق : ص ١٢٧ .

(٢٧٩) Glasenapp, P.182

(٢٨٠) Ibid,P.182.

(٢٨١) جرجي زيدان : الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية . مراجعة وتعليق د. مراد كامل . دار الهلال ١٩٦٩ ، الحاشية ص ٣١ ـ ٣٢ .

(٢٨٢)بارندر : ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

(٢٨٣) المرجع السابق : ص ١٢٨ .

(٢٨٤) المرجع السابق : ص ١٢٨.

(٢٨٥) Glasenapp, P.183.

(٢٨٦) Ibid, P.183.

(٢٨٧) Schoeps, P.90.

وانظر أيضا : بارندر : ص ١٢٩ .

(٢٨٨) Schoeps, P.91.

(٢٨٩) Ibid, P.91

(٢٩٠) Glasenapp, P.185.

(٢٩١) Schoep ,P92.

(٢٩٢) Ibid, P.91-92

(٢٩٣) الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل ، تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٧ ، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٩ .

(٢٩٤) المصدر السابق : ص ٢٦٥ .

(٢٩٥) المصدر السابق : ص ٢٦٦ ـ ٢٦٩ .

(٢٩٦) المصدر السابق : ص ٢٧٠ .

(٢٩٧) المصدر السابق : ص ٢٧٣ .

(٢٩٨) المصدر السابق : ص ٢٤٨ .

(٢٩٩) Michael Grant, The History of Ancient Israel , Weidefeld And

olson, London, 1984, P. 34.Nic

(٣٠٠) G. W .Anderson, The History And Religion of Israel, Oxford Univ. Press, 1966, P.15 - 20 .

(٣٠١) Grant, P. 33.

وانظر ايضا : . Anderson, P. 21

(٣٠٢) هناك بعض إشارات إلى « يهوه » تعود إلى المصدر اليهوى وقد وردت فى سفر التكوين ٤ : ٢٦، ١٥ : ٧ ، ٢٤ : ٣ وهى تشير الى استخدامات للإسم يهوه سابقة على العصر الموسوى ويعتبرها نقاد العهد القديم من إضافات المصدر اليهوى . انظر : Anderson, P.32.

(٣٠٣) سفر التثنية : ٣٣ : ٢ ، القضاة : ٥ :٤ ، المزامير : ٦٨ : ٨ .

(٣٠٤) الخروج : ١٨ : ١٠ ـ ١٢ وانظر .Anderson, P.32

(٣٠٥) الخروج : ١٨ : ١١ ، القضاة ١١ : ٢٤ ، صموئيل الاول ٢٦ : ١٩ .

(٣٠٦) الخروج : ٢٠ : ٤ .

(٣٠٧) الخروج : ٢٠ : ٣ .

(٣٠٨) الخروج : ٢٠ : ٢ .

(٣٠٩) الخروج : ٢٠ :٥ .

(٣١٠) الخروج : ٢٠ : ٥ وانظر . Anderson, P .34 - 35

(٣١١) الخروج : ٢٠ : ١٢ ـ ١٧ .

(٣١٢) الخروج : ٢٠ :٧ .

(٣١٣) الخروج : ٢٠ :٨ ـ ١١ .

(٣١٤) John Bright , A History of Israel, Philadelphia, 1972, P. 144 - 152 .

(٣١٥) الخروج : ١٥ : ١ ـ ١٨ ، العدد ٢٣ : ٩ ، التثنية ٣٣ : ٢٨ ، القضاة ٥ : ١١ وانظر Anderson, P.35

(٣١٦) الخروج : ٢١ : ٢ .

(٣١٧) الخروج : ٢٠ :١٦، ١٥ ، ٢٨ .

(٣١٨) الخروج : ٢٣ : ١ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

(٣١٩) الخروج : ١٨ : ١٣ ـ ٢٧ .

(٣٢٠) Anderson, P.39 .

(٣٢١) James b . Pritchard, Archaeology And The Old Testament, Princeton Univ. Press, 1958, P.122.

(٣٢٢) Anderson, P.62 - 63.

(٣٢٣) John Bright, P.220.

(٣٢٤) المزامير ٨٩ : ٣ ، ١٣٢ : ١١ ـ ١٤ ، وانظر Bright, P. 221

(٣٢٥) المزامير ٢١٢ ، ١٨ : ٥٠ ، ٢٠ : ٦ وانظر Bright, P. 221

(٣٢٦) المزامير ٨٩ : ٢٧ ، ٢ : ٢ .

(٣٢٧) John Bright, P.223

(٣٢٨) Ibid, P . 233 .

(٣٢٩) الملوك الأول : ١٢ : ٣١ .

(٣٣٠) القضاة : ١٨ : ٣٠

(٣٣١) Bright , P.233.

(٣٣٢) انظر تفاصيل ذلك في كتابنا : ظاهرة النبوة الإسرائيلية . طبيعتها ، تاريخها ، الموقف الإسلامي منها ، مطبوعات مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة . مكتبة الزهراء . ١٩٩١.

(٣٣٣) انظر التفاصيل في : ظاهرة النبوة الإسرائيلية ص ٩٦ – ١٠٢.

(٣٣٤) انظر مثلا هوشع : ٦ : ١ ـ ٢ ، ، وإشعياء : ٢٦ ـ ١٩ .

(٣٣٥) انظر يونان : ٢ : ٦ ، ١٠ .

(٣٣٦) Schoeps, P.

(٣٣٧) محمد خليفة حسن : ظاهرة النبوة الإسرائيلية : ص ٨١ – ٨٣ .

(٣٣٨) المرجع السابق : وانظر أيضا : عاموس ٩ :١١ ـ ١٥ ، هوشع : ٣ : ٤ ـ ٥ ، أشعياء : ٥٥ : ٣ ـ ٤ ، ارميا : ٣ : ٣ ـ ٩ ، حزقيال : ٣٤ : ٢٢ .

(٣٣٩) Isidore Epstein , Judaism, Penguin Books, Baltimore, 1966,

P.55,56

وانظر : ظاهرة النبوة الإسرائيلية ص٨٦ – ٩٠ .

(٣٤٠) إرميا : ٣١ : ٣١ ـ ٣٣ ، ٣٢ : ٤٠ .

(٣٤١) Games A . Sanders, Torah And Canon, Fortress Press, Philadel-phia, 1972, P . 50 .

(٣٤٢) Norman Snaith, The Jews From C yrus to Herod, Abingdon Press, N . T . , 1956, P. 15 - 17 .

(٣٤٣) D . S . Russell, Between The Testaments , Fortress Press, Phila-delphia, 1972, P . 25 - 27 .

وانظر ايضا :

B . J . Bamberger, The Story of Judaism, Schocken Books, N . Y . 1962, P . 65 - 66 .

(٣٤٤) Nahum N . Glatzer, Ed ., The Essential Philo, Schocken Books, N.Y., p. III., 1971 .

وانظر ايضا: Grant, P .275 - 276 ,وانظر :. Epstein, P.197

(٣٤٥) Ibid,P. VII , x

(٣٤٦) Epestein, P.132.

(٣٤٧) Joseph Bonsirven, S . J . , Palestinian Judaism In The Time of Je-sus Christ, Holt, Rinehart And Winston, N . T . 1947 , P . VII .

(٣٤٨) Leo Auerbach, Ed ., The Babylonian, Talmud, Philosophical Li-brary , N .Y., 1956. P. 8 .

(٣٤٩) Bonsirven, P .VII

وانظر ايضا: C . F . Moore, Judaism In The First Centuries of The Christian Era, Cambridge, Mass. , 1927, Vol . T . P. 126 .

(٣٥٠) Grant , P .279 - 280

(٣٥١) Gamberger, p.140

(٣٥٢) Ebstein,P . 215.

(٣٥٣) Ibid, P.215 .

(٣٥٤) وانظر تفاصيل هذا فى كتابنا : ظاهرة النبوة الإسرائيلية ص ٧٥ – ٧٩ .

(٣٥٥) Schoeps. P.93 .

(٣٥٦) شارل جينيبر : المسيحية ، نشأتها وتطورها. ترجمة د. عبد الحليم محمود دار المعارف، القاهرةالطبعة الثالثة ١٩٨٩ ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٣٥٧)المرجع السابق ص ٩١ ـ ٩٢ .

(٣٥٨) E . A . Burtt, Man Seeks The Divine, P 342 - 343 .

(٣٥٩) Ibid, P .343

(٣٦٠) D . S . Russell, Between The Testaments, Fortress Press, Philadelphia , 1972, P.51 - 52 .

(٣٦١) Ibid, P.54 .

(٣٦٢) Burtt, P.345.

(٣٦٣) Schoeps, P. 266

(٣٦٤) Burtt, P.348 .

(٣٦٥) Ibid, P.439 .

(٣٦٦) انجيل متى : ٨ ، ٩ .

(٣٦٧) انجيل مرقص : : ٩ : ١٢ .

(٣٦٨) Burtt, P. 351.

(٣٦٩) رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبيّ ٢ : ٨ ـ ١١

(٣٧٠) Burtt, P. 352

(٣٧١)) Ibid, P .353 .

والنظر المزمور : ٢٢ .

(٣٧٢) متى : ٢٣ : ٢٣ ـ ٢٤ وانظرايضا متى : ٥ : ٢٧ ـ ٢٨ .

(٣٧٣) Burtt, P . 356 .

(٣٧٤) Ibid, P. 356 .

(٣٧٥) Schoeps, P. 266.

(٣٧٦)متى ٥ : ٤٤ ـ ٤٧ .

(٣٧٧) Burtt P. 359 .

(٣٧٨) متى : ٢٦ : ٦٣ .

(٣٧٩) متى : ١١ : ٢٧ ، وانظر ايضا : متى : ٢١ : ٣٣ ـ ٤٤ .

(٣٨٠) متى : ٢٦ : ٢٨ ، ٢٠ : ٢٨ ، ١٦ : ٢٤ ـ ٢٨ ، ١٩ : ١٨ ـ ١٩ ، ٢٨ ـ ٢٩ .

(٣٨١) انظر : ظاهرة النبوة الإسرائيلية ص ١٨٩ – ٢٣٢ ، ٢٤٢ – ٢٥٨, ٣٨٢ مرقص : ٩ : ١٧ : ١٩ ، متى : ٢٤ : ٢٩ ـ ٣١ ، ٢٥ : ٣١ ـ ٣٣

(٣٨٣) يوحنا : ١٤ ـ ١٧ .

(٣٨٤) Burtt , P . 362 - 363 .

وانظر ايضا :. Schoeps, P. 271

(٣٨٥) يوحنا : ٨ :٥٨ ، ١٠ : ١٣ وانظر Schoeps, P.271.

(٣٨٦) Burtt, P.365 .

(٣٨٧) يوحنا : ١ : ٤ ـ ٥ ، ٨ : ١٢

(٣٨٨) يوحنا ٥ : ٢٤ .

(٣٨٩)يوحنا : ٣ : ١ ـ ٨ .

(٣٩٠) يوحنا : ١ : ١٤ ـ ١٨ ، ٣ : ١٦ ـ ١٧ ، ٦ : ٥١ .

وانظر ايضا : Burtt, P. 367

(٣٩١) يوحنا : ٣ : ١٦ ، ١٧ : ٣ ، وانظر :. Schoeps, P.272

(٣٩٢). Burtt, P. 386

(٣٩٣) يوحنا : ١٥ : ١٥

(٣٩٤) Burtt, P. 369.

(٣٩٥) شارل جينيبر، المسيحية ، ص ١٠١ ـ ١٠٥ .

(٣٩٦) المرجع السابق: ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .

(٣٩٧)الرسالة الى الغلاطيين : ص ٢ : ٢٠ . وانظر : شارل جينيبر : ص ١٢١ .

(٣٩٨) Burtt, P. 372.

(٣٩٩) Schoeps, P.272 - 273.

(٤٠٠) Burtt, P.373. وانظر: الرسالة إلى اهل فيلبى ، ٢ : ٨ .

(٤٠١) Burtt, P. 378.

(٤٠٢) شارل جينيبر : ص ٩٤ ـ ٩٥ ، ص ١٤٠ .

(٤٠٣) Burtt, P. 379. وانظر : Schoeps. P. 275 - 276

(٤٠٤) Burtt, P.380.

(٤٠٥) Ibid, P.387 - 388.

(٤٠٦) Ibid, P.388.

(٤٠٧) جينيبر : ص ١٤٠ .

(٤٠٨) انظر في المجامع : الشيخ محمد ابو زهرة . محاضرات في النصرانية، مطبعة المدنى : القاهرة ، ١٩٦٦ ص ١٣٢ ـ ١٦٣ .

(٤٠٩) المرجع السابق ص ١٣٥ .

(٤١٠) المرجع السابق ص ١٤٧ .

(٤١١) المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٤١٢) المرجع السابق ص ١٦٠ .

(٤١٣) Schoeps, P303.

(٤١٤) نقلا عن : Schoeps, 303 - 304

(٤١٥) John M . Haverstick, The Progress of The Protestant, Holt, Rinetart And Winston, 1968, P.7.

(٤١٦) Ibid, P.10.

(٤١٧) Schoeps, P.304 - 305.

(٤١٨) ر . ه . موراى : « لوثر والإصلاح الدينى » . تاريخ العالم . المجلد السادس . إشراف السير جون هامرتن ، مكتبة النهضة المصرية . القاهرة (بدون تاريخ) ص ٦٧ .

(٤١٩) الشيخ محمد ابو زهرة : محاضرات فى النصرانية ص ١٨٥ .

(٤٢٠) موراى : لوثر والاصلاح الدينى ص ٦٨ .

(٤٢١) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٤٢٢). Schoeps, P. 310

(٤٢٣) موراى : ص ٧٠ وانظر ايضا : J . Dillenberger and C.Welch, Protestant Christianity, Scribners Sons, N.T., 1954, p. 46 .

(٤٢٤) المرجع السابق ص ٧٣ .

(٤٢٥) المرجع السابق ص ٧٤ ـ ٧٥ .

(٤٢٦) المرجع السابق ص ٧٦ .

(٤٢٧) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٤٢٨) المرجع السابق ص ٧٩ .

وانظر . Schoeps, P.310

(٤٢٩) موراى : ص ٩٠ .

(٤٣٠) Schoeps , P.308.

(٤٣١) Ibid.P.308.

(٤٣٢) Ibid,P.313.

(٤٣٣) الشيخ ابو زهرة : ص ١ ـ ٢

(٤٣٤) Schoeps, P.313.

(٤٣٥) Robert M. Brown, The Spirit of Protestantism, Oxford Univ. Press, 1965, p. 67 .

(٤٣٦) Ibid,P.106.

(٤٣٧) الشيخ ابو زهرة : محاضرات فى النصرانية ص ٢٠٥.

(٤٣٨) انظر على سبيل المثال

Abraham Geiger, Was Hat Mohammed Aus Dem Judenthume Aufgenommen ? Bonn, 1833 .

I. Hastfreuund. Mohammed Nach Talmud Und Midrach, Berlin, 1875 .

Ch. C. Torry, The Jewish Foundation of Islam. N.T., 1933 .

H. Hirschfled, Judische Elemente Im Koran, Berlin, 1878.

I. Schapiro, Die Haggadischen Elemente Im Erzahlende Teil Des Korans Leipzig, 1907.

J. Obermann, Islamic Origins, The Arab Heritage. N.A. Faris, ed. Princeton, 1944, pp. 58 - 120 .

S.D. Goitein . Jews And Arabs, Their Contacts Through The Ages, Schocken Books, N.T., 1955 .

(٤٣٩) Schoeps, P. 242.

(٤٤٠) Ling, P.212 - 213.

(٤٤١) G. Von Grunebaum, Classical Islam. Medieval Islam, Chicago,1947.

Modern Islam, The Search for Cultural Identity, Berkeley And Los Angeles, 1962 .

Unity And Variety In Muslim Civilization, Chicago,1955.

(٤٤٢) وانظر ايضا الآيات التللية : البقرة : ١٢٨ ، ١٣٦، ال عمران : ٨٤ ، ١٠٢ ، العنكبوت : ٤٦ ، ، الجن : ١٤ ، يونس ٩٠ ، النمل ٣١ ، ٣٨ ، ٩١ ، الذاريات ٣٦ .

(٤٤٣) W. C.Smith, Islam In Modern History, Mentor Books, 1957, p. 18 .

(٤٤٤) H . A . R . Gibb, Mohammedanism, Oxford Univ. Press, London, , P. 37. 1972

(٤٤٥) انظر مثلا : C . Wolf, Luther And Mohammedanism,The Moslem World, Vol. XXXI, 1941.

وكذلك : الشيخ محمد ابو زهرة : محاضرات فى النصرانية ، مطبعة المدنى ١٩٦٦ ، وانظر ايضا : امين الخولى : صلة الإسلام بإصلاح المسيحية.

(٤٤٦) Schoeps, The Religions of Mankind, Their Origin and Development, Doubleday., N.T. 1968.

(٤٤٧) E . G . Parrinder, What World Religions Teach , G . Harrap, London, 1968 .

(٤٤٨) N. Smart, The Religions Experience Of Mankind, Scribners, and Sons, 1969 .

(٤٤٩)

(٤٥٠) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن ، المجلد الخامس الجزء الثامن . دار المعرفة . بيروت ١٩٨٠م ص ٧٧ .

(٤٥١) المصدر السابق : جـ ٨ ص ١٧٢ .

(٤٥٢) نفس المصدر : جـ ٨ ص ١٧٣ .

(٤٥٣) محمد عبد اللطيف بن الخطيب : أوضح التفاسير. المطبعة المصرية ومكتبتها ، الطبعة السابعة ، ص ٦٧٩ (بدون تاريخ) .

(٤٥٤) الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن . الجزء السادس ص ١٧٢ .

(٤٥٥) المصدر السابق : ص ١٧٣ .

(٤٥٦) نفس المصدر : ص ١٧٣ .

(٤٥٧) نفس المصدر : ص ١٧٣ .

(٤٥٨) الفخر الرازي : التفسير الكبير جـ ١٢ الطبعة الثالثة . دار إحياء التراث العربي بيروت بدون تاريخ ، ص ١١.

(٤٥٩) مختصر تفسير ابن كثير : اختصار وتحقيق محمد على الصابوني . دار القرآن الكريم، بيروت الجزء الأول ١٩٨١م ص ٥٢٤ .

(٤٦٠) المصدر السابق : ص ٥٢٤ .

(٤٦١) نفس المصدر ص ٥٢٤ .

(٤٦٢) د . صالح عضيمة : مصطلحات قرآنية . دار النصر بيروت ١٩٩٤ ص ٢١ - ٢٣ .

(٤٦٣) راجع نظرية فلهاوزن في مصادر التوراة في كتابنا : علاقة الإسلام باليهودية . رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية . دار الثقافة للنشر والتوزيع . القاهرة ١٩٨٦م .

(٤٦٤) Isma,il Raji Al Faruqi , Islam In The Great Asian Religions, The Macmillan Co, London, 1969, p. 307 - 8 Schopes, p. 2 .

(٤٦٥) Schoeps ,,P. 2.

(٤٦٦) Ibid, P.2.

(٤٦٧) من المصادر الاستشراقية التى حملت هذا المسمى انظر مثلا :

H.A.R. Gibb, Mohammedanism, Oxford Uinv. Press, London, 1972 .

I. Godlziher, Muhammedanische Studien, 1888 .

(٤٦٨) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٤٢

وانظر : محمد خليفة حسن : منهج الشهرستانى فى دراسة الأديان والفرق . مجلة الفيصل العدد ١٠٧ فبراير ١٩٨٦ ص ١٠٤ .

(٤٦٩) Ninian Smart, The Religious Experience of Mankind, P . 3 .

(٤٧٠)الشهرستانى : ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٤٧١) محمد خليفة حسن : منهج الشهرستانى فى دراسة الأديان والفرق ص ١٠٤ .

(٤٧٢) الشهرستانى : ص ٤٧ .

(٤٧٣) Jane Smith, An Historical And Semantic Study of The Term Islam, p. 15 .

(٤٧٤) الشهرستانى : ص ٤٧ .

(٤٧٥) نفس المصدر ص ٤٧ .

(٤٧٦)نفس المصدر ص ٤٧ .

(٤٧٧) محمد خليفة حسن : منهج الشهرستانى فى دراسة الأديان والفرق ص ١٠٥ .

(٤٧٨) أخرجه الترمذى فى سننه (٢٦٣) اشراف الدعاس وأخرجه أبو داود فى سننه (٤٦٩٥)، والنسائى فى سننه ٨ / ٩٧.

وانظر أبو زكريا يحى بن شرف النووى ، رياض الصالحين : مكتبة المعارف للنشر والتوزيع . الرياض ، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م (باب المراقبة ص٤٧) .

(٤٧٩) تفسير النسفى الجزء الأول ص ٣٣٠ .

واظر : . Jane Smith, P .11

(٤٨٠) Al - Faruqi, Islam In The Great Asian Religions,P.308 .

(٤٨١) Ibid, P. 315 .

(٤٨٢) Ibid, P.312 .

(٤٨٣) يوسف القرضاوى : الخصائص العامة للإسلام ص ١٤٥ .

(٤٨٤) الشيخ محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشرعة . دار الشروق ، القاهرة . الطبعة التاسعة ١٩٧٧م ص ٩ .

(٤٨٥) المرجع السابق : ص ١٠ .

(٤٨٦) المرجع السابق : ص ١١ .

(٤٨٧) المرجع السابق : ص ١١ .

(٤٨٨) المرجع السابق : ص ١٧ .

(٤٨٩) المرجع السابق : ص ١٩ .

(٤٩٠) المرجع السابق : ص ٧٣ ـ ٧٤ .

(٤٩١) المرجع السابق : ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣ .

(٤٩٢) المرجع السابق : ص ٤٦٣ .

(٤٩٣) د. محمد فتحي عثمان : القيم الحضارية فى رسالة الإسلام . الدار السعودية للنشر والتوزيع . جدة ١٩٨٢ ص ٤٣ .

(٤٩٤) المرجع السابق : ص ٤٧ ـ ٤٨ .

(٤٩٥) د . حسين مؤنس : الحضارة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٧٨ ص ٢٧٣ .

(٤٩٦) محمد فتحي عثمان : ص ٥٠ ـ ٥١ .

المصـــادر والمراجـــع

أولا: المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم

- الكتاب المقدس

- ابن حـزم الظاهرى الأندلسى : الفـصـل فى الملل والأهواء والنحل ، مكتـبـة السلام العالمية . القاهرة (بدون تاريخ) .

- أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى : كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ، حَيْدر أباد . الدكن . الهند ، ١٩٥٨ .

- أبو المنذر هشـام بن محـمـد بن السـائب بن بشـر الكلبى : كـتـاب الأصنام ، تحقيق الأستاذ أحمد زكى ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٢٤ .

- أبو المعالى محمد الحسينى العلوى : بيان الأديان . ترجمة د. يحى الخشاب .مجلة آداب القاهرة . مايو ١٩٥٧ .

- اسماعيل راجى الفاروقى (دكتور) فى تاريخ الأديان . مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد ٢١ جـ ١ ، ١٩٥٩ ، والمجلد ٢٥ جـ ١ ١٩٦٣ .

- أ . و . توملين : فـلاسـفـة الشـرق . ترجمـة عـبـد الحـمـيـد سليـم، دارالمعـارف ، ١٩٨٠ .

- جفـرى بارنـدر : المعتـقـدات الدينيـة لـدى الشعـوب : ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام . مراجعة د . عبد الغفار مكاوى . سلسلة عالم المعرفة ، العدد ١٧٣ ، الكويت ١٩٩٣ م .

- جورجي زيدان : الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية . مراجعة وتعليق د مراد كامل . دار الهلال ١٩٦٩ م .

- جون كولر : الفكر الشرقي القديم : ترجمة كامل يوسف حسين. مراجعة د . إمام عبد الفتاح . سلسلة دار المعرفة . العدد ١٩٩ ، الكويت ١٩٩٥ م .

- رؤوف شلبي : التفكير الديني في العالم قبل الإسلام . دار الثقافة . الدوحة ١٩٨٣ م .

- رسائل اخوان الصفا وخلأن الوفا : المجلد الرابع دار بيروت للطباعة والنشر . بيروت ١٩٥٧ م .

- شارل جينيبر : المسيحية . نشأتها وتطورها. ترجمة د .عبد الحليم محمود .دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٨٩ م .

- صبحي الصالح : معالم الشريعة الإسلامية . دار العلم للملايين .بيروت ١٩٧٨م.

- عمر عودة الخطيب : لمحات في الثقافة الإسلامية . مؤسسة الرسالة . بيروت ١٩٧٧م .

- محمد خليفة حسن أحمد : ظاهرة النبوة الإسرائيلية . مطبوعات مركز الدراسات الشرقية . جامعة القاهرة ، الزهراء ، ١٩٩١ م .

- محمد عبد الله دراز : الدين . بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان .دار العلم . الكويت ١٩٧٠ م .

- محمد عثمان موافي : منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأوروبي. مؤسسة الثقافة الجامعية . الاسكندرية (بدون تاريخ) .

- محمد بن عبد الكريم الشهرستانى : الملل والنحل . تقديم وإعداد . عبد اللطيف محمد العبد . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧ م .

- محمد فتحى عثمان : القيم الحضارية فى رسالة الإسلام . الدار السعوديةللنشر والتوزيع . جدة ، ١٩٨٢ م.

- محمد قطب : شبهات حول الإسلام : دار الشروق ، ١٩٨٣ م .

- الشيخ محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة . دار الشروق ، ١٩٧٧ م .

- د . محمود حمدى زقزوق : الإسلام والاستشراق . مكتبة وهبة ،القاهرة ١٩٨٤م .

- ر . هـ . مورانى : « لوثر والإصلاح الدينى » فى تاريخ العالم . المجلد السادس . إشراف السير جون هامرتن . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ، (بدون تاريخ) .

- محمد محمد حسين (دكتور) الإسلام والحضارة الغربية . موسسة الرسالة . بيروت ١٩٨١ م .

- مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية والإسلامية . المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . الرياض ، ١٩٨٥ م .

- يوسف القرضاوى : الخصائص العامة للإسلام . مؤسسة الرسالة .بيروت ، ١٩٨٥م .

- Ismael R.Al-Faruqi and David E.Sopher Historical Atlas of the Religions of The World, Macmillan Pub. Co. 1974 .
- Ismael Al-Faruqi and Lamya Al Faruqi, Cultural Atlas of Islam, Macmillan, N.Y. 1986 .
- G.W. Anderson, The History And Religion of Israel, Oxford. Univ. Press, 1966 .
- Leo Auerbach, Ed., The Babylonian Talmud, Philosophical Library, N.Y., 1956 .
- B.J.Bamberger, The Story Of Judaism, Schocken Books, N.Y., 1956
- A. L. Basham, Hinduism, In The Concise Encyclopedia of Kiving Faiths, ed. By R.C.Zaehner, Beacon Press, Boston, 1959 .
Jainism In The Concise Encycolopedia of Living Faiths, Boston, 1959
- W. Bijlefeld, Islamic Studies Within The Perspective of The History of Religions, Hartford Seminary, 1972 .
J.Bonsirven, S. J., Palestinian Judaism In The Time of Jesus, Christ, Holt, Rinehart And Wiston, N.Y., 1964 .
- John Brihgt, A History of Israel, Philadelphia, 1972 .
- R. Brown, The Spirit of Protestanism, Oxford Univ. Press, 1965 .
- E. a. Burtt, Man Seeks The History and Comparison of Religions, Harper and Ro, N.Y., 1970 .
- D.L. Carmody And J. Crmody, Shamans, Prophets And Sges An Introduction To World Religions, Wadsworth Pub, co., Belnont, 1985

- W. Chan and Others, The Great Asion Religions, Macmillan , London, 1969 .
- K. Crim, Abingdon Dictionary of Living Religions, Nash ville, Abingdon, 1981 .
- J.D.Dillenberger, And C.Welch, Protestant Christianity, Scrbner,s Sons, N.Y. 1954 .
- W. Eichhorn, Taoism, In The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Boston, 1959 .
- A .M. Frazierm Chinese And Japanese Religions, The West Minister Press, Phila, 1969. Co. N.Y., 1972 .
And J.Kitagawa Ed., The History of Religions. Univ. of Chicago, Press 1959 .
- I. Epstein. Judaism, Penguin Books, Baltinore, 1966 .
- J. Finegan, The Archaeology of World Religions, Vol. III : The Background of Shinto, Islam And Sikhism, Princeton Univ. Press , 1952 .
- E. Jurji, The Islamic Setting In The History of Religions.
- J. Kitagawa, Religions of Japan In The Great Asian Religions, An Anthology, Compield By Wing-Tsit. Chan and Other, The Macmillan Co., London, 1969 .
- Helmuch Von Glaenapp, Non-Christian Religions, ATO Z, Grosset and dunlap Inc. N.Y., 1963 .
- Nahum N. Glatzer, The Essential Philo, Schocken Books, N.Y. 1971
- A.C.Graham, Confucianism, In The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Boston. 1959 .
- M. Grant, The History of Ancient Israel, Weidenfeld And Nicolson, London, 1984 .

- J. M. Haverstick. The Progress of the Protestant, Holt, Rinehart and Winston, 1968 .
- J. Kitagawa, Ed., The History of Religions, Univ. of Chicago Press, 1967 .
- I. M. Lewis, Ecstatic Religion, Baltimore, 1971 .
- Trevor Ling, A histiry of Religion , East and West, Harper and Row, N.Y., 1968 .
- C. R. Moore, Judaism In The First Centuries of the Christian Era, Cambridge, Mass., 1927 .
- R. Otto, Mysticism, East and West, Macmillan, N.Y. 1970 .
- E.G. Parrinder, What World Religions Teac., Harrap, London, 1968 .
- G.Parrinder, Religions In Africa, Penguin, 1969 .
- R. Pettazzoni, Essaya on The History of Religions, Leiden, Brill, 1967 .
- James B. Prichard, Archaeology and The Old Testament, Priceton Univ. Press, 1958 .
- P.T.Raju, Religions of India In The Great Asian Religions Ed, By Chan And Others, The Macmillan Co., London, 1969 .
- B. Ray, African Religions, Prentice-Hall, England Cliffs, 1976 .
- N. Robinson, Massignon, Vatican II and Islam AS An Abrahamic Faith, I CMr, Vol. 2. No. 1991 .
- D.S. Russell, Between The Testaments, Fortress Press, Phila. 1972 .
- Hasan Saab, The Sacred and The Profane In Islamic Cul-

ture, J. of Religions Culture, J. of Religions Thought Vol. XX, 1963 - 1964 .
- J.A. Sanders, Torah and Canon, Fortress Press, Phila 1972
- H.J. Schoeps, the Religions of Mankind : Their Origin and Development, Doubleday and Co., N.Y. 1966 .
- N. Smart, The Religions Experince of Mankind, Scribney, s. N.Y., 1969.
- D.S. Russell, Between the Testaments, Fortress Press, Philadelphia, 1972 .
- Jane Smith , An Historical And Semantic Study of The term Islam, Scholars Press, 1975 .
- N. Snaith, The Jews From Cyrus To Herod, Abingdon Press, N.Y., 1956 .
- J.M. Steadman, The Myth of Asia, Simon and Schuster, N.Y. 1969 .
- J.Wach, The Comparative study of Religions, Columbia Univ. Press N.Y., 1969 .
- Max Weber, The Religion of India, Macmillan, London, 1958 .
- Max Weber, The Religion of China Macmillan, London, 1951 .
- M. Tinger, The Scientific Study of Religions, N.y. 1971 .
- R. C.Zaehner, Ed. The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Beacon, Press, Beacon, Press, Boston, 1959 .
- H. Zimmer, Philosophy of India, Princeton Univ. Press, N.Y., 1969 .